

Università di Pisa



Facoltà di Lettere e Filosofia

Laurea magistrale in
Filosofia e Forme del Sapere

Socrate e la medicina.

Il paragone medico come chiave interpretativa degli enigmi socratici.

Candidato:
Daniele De Lellis

Relatrice:
Prof.ssa Maria Michela Sassi

Anno Accademico 2014-2015

*“Ti porterò soprattutto il silenzio e la pazienza /
percorreremo assieme le vie che portano all'essenza.”*

F. Battiato, La cura.

*“Ragazzi, tutto quello che ho fatto,
l'ho fatto per la vostra salute”*

Gorgia, 522a 6-7.

Introduzione

*In tanta scriptorum turba facturuse operae pretium sim?*¹

“Vivere – vale a dire essere lungamente malati: sono debitore di un gallo ad Asclepio salvatore”. Così Friedrich Nietzsche parafrasava le ultime parole di Socrate nel *Fedone* platonico,² interpretando polemicamente l'enigmatica affermazione del filosofo in punto di morte, sulla scia di una lunga tradizione che risalirebbe alla lettura neoplatonica del dialogo,³ come una manifestazione di disprezzo per la vita. Una lettura basata sull'identificazione con la vita stessa della malattia per la cui guarigione Socrate chiede che si offra un gallo al dio in sacrificio.⁴ In coerenza con la concezione orfico-pitagorica, dell'anima come immortale e del corpo come tomba dell'anima (*soma/sema*, 62b), discussa nel corso del dialogo. Applicando la razionalità alla vita umana Socrate (come poi gli stoici) non avrebbe quindi affatto trovato un modo di curare l'anima dai suoi mali, ma semmai dato forma inedita al proprio essere malato: l'affermarsi della razionalità nelle cose umane, ovvero la nascita di una morale filosofica,⁵ non sarebbe che un sintomo.⁶ “– Socrate non è un medico – disse piano a sé stesso: – In questo mondo la morte soltanto è il medico... Quanto a Socrate, egli fu semplicemente a lungo malato...”⁷

La semplice circostanza per cui colui che è stato considerato il padre di ogni filosofia morale in Occidente, dedicò le ultime parole della sua vita⁸ al dio della medicina, rende evidente come il

1 William K.C. Guthrie, parafrasando Tito Livio (*Ab urbe condita*, I, 1): trad. it. *Socrate*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 7; ed. orig. *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

2 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli Idoli*, ed. it. Adelphi, Milano, 2010¹², Il problema di Socrate, §1, p. 32.

3 *Socrate fra personaggio e mito*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano, 2007, p. 120

4 Cfr. M. Valgimigli, in *Fedone*, n. 245; e B. Centrone, *ibid*, n. 208, che afferma che nonostante altre spiegazioni, questa resta l'interpretazione più plausibile.

5 Secondo il noto giudizio di Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 4, 10-11.

6 Secondo Nietzsche, il moralismo filosofico è “patologicamente condizionato”, *Crepuscolo...*, cit., Il problema di Socrate, § 10.

7 Ivi, §11.

8 Che la testimonianza platonica sia completamente attendibile in questo caso, benché argomentabile (se non altro

tema del paragone tra filosofia e medicina, ed in generale del rapporto tra le due “discipline”, sia centrale nella auto-definizione della filosofia *in statu nascendi*. Ciò che inoltre rende sicuramente degno di attenzione la questione è poi l'approfondimento platonico del riferimento alla medicina come modello di sapere “scientifico”, e l'idea di filosofia come *psychagogia* e medicina dell'anima (*Phaedr.* 268a e ss., *Gorg.* 464b). La questione del rapporto della filosofia d'epoca classica con la medicina, e specialmente con quella corrente di pensiero o d'impostazione della medicina che può essere in qualche modo identificata come “ippocratica”, sono stati ampiamente osservati e studiati: tanto dal punto di vista della ricostruzione di un pensiero coerente del medico più famoso del V sec.; quanto come ricostruzione della riflessione filosofica sulla funzione e sul senso della scienza; quanto, ancora, in vista di una valutazione dell'influenza della medicina stessa sulla filosofia.⁹ Il presente lavoro, tuttavia, vorrà porsi il problema più specifico del rapporto del Socrate storico con la medicina, e di una possibile interpretazione unitaria dei riferimenti alla medicina nei dialoghi giovanili di Platone e nei *Memorabili*.

L'ipotesi principale sarà dunque che Socrate abbia potuto considerare il sapere morale come fondamentalmente pratico, sul modello delle *technai*, e in particolare della medicina.¹⁰ Il primo capitolo, tuttavia, si soffermerà innanzitutto su una doverosa presa di posizione rispetto alla cosiddetta “questione socratica”, in cui sarà argomentata in misura maggiore dell'usato la possibilità di una conciliazione di fondo tra testimonianza platonica e senofontea, sulla base della quale poter affermare qualcosa del Socrate storico, nonostante tutte le difficoltà che si oppongono a questo tentativo. La parte principale del capitolo è poi dedicata prima di tutto ad una presentazione generale di alcuni aspetti principali della dialettica socratica, e poi in particolare alla contraddizione tra professione d'ignoranza ed attestazioni del possesso da parte di Socrate di conoscenze positive. Varie possibili soluzioni a tale contraddizione saranno

sulla base del fatto che difficilmente una palese falsità sulle ultime parole del maestro sarebbe sfuggita agli altri discepoli del filosofo, o a chi avesse da questi attinto informazioni differenti), non è in fondo del tutto rilevante: basterebbe il fatto che Platone avesse deciso di caratterizzare in questo modo il “suo” Socrate per rendere interessante, anche rispetto alla figura storica del maestro, il tema del confronto con la medicina.

9 Per una bibliografia a questo proposito si rimanda a M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo Editore, Venezia, 1995.

10 Un sapere pratico, nel senso in cui P. Hadot (insieme ad altri, cfr. Ch. Horn, in *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München, 1998; ed. it. a cura di E. Spinelli, *L'arte della vita nell'antichità: felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma, 2004, cap. 6) ha evidenziato l'importanza dell'idea di filosofia come “modo di vivere” nella definizione antica del concetto stesso, rispetto alla concezione moderna.

considerate nel confronto con la letteratura secondaria, ma nessuna di esse ci parrà sufficientemente coerente con le particolarissime scelte comunicative di Socrate. La speranza di una migliore comprensione dell'enigma del sapere socratico sarà supportata soprattutto dalla possibilità, affermata attraverso il confronto delle testimonianze, di sostenere l'esistenza di una fase non confutativa della dialettica socratica: una “ricerca condivisa”, rispetto alla quale la confutazione è, almeno idealmente, solo propedeutica. Ma anche questa ipotesi non risulterà di per sé sufficiente a sciogliere le difficoltà: se la dialettica positiva di Socrate, attestata soprattutto nei *Memorabili*, fosse infatti da considerare come diretta ad un sapere proposizionale universale, ciò renderebbe ancora una volta incomprensibili la professione d'ignoranza e le peculiari scelte comunicative socratiche.

La tesi che dunque a più riprese si cercherà di sostenere nel corso del primo capitolo, può essere così formulata: visti i problemi che si incontrano nel tentare di attribuire a Socrate la conoscenza positiva di qualsiasi asserzione o definizione; e soprattutto vista l'enigmaticità delle poche asserzioni che sembra con più chiarezza gli possono essere attribuite (in particolare eudaimonismo e intellettualismo); e visti tuttavia i problemi che sorgono se si accetta l'immagine di una dialettica socratica puramente confutativa, o di un sapere socratico puramente negativo (come semplice “sapere di non sapere”),¹¹ si può ipotizzare che Socrate possedesse o ritenesse di possedere (o semplicemente, fosse in cerca di) *un sapere positivo e solidamente fondato, tale però da non poter trovare formulazione linguistica univoca ed universale, né a maggior ragione dimostrazione deduttiva e definitiva*. Ciò renderebbe ragione dei caratteri peculiari della comunicazione socratica, senza costringerci a prendere per assolutamente sincera la sua professione d'ignoranza.¹² Sulla base di quest'ipotesi si ritiene di importanza centrale rispetto ai temi più discussi del pensiero socratico il paragone con le tecniche, ed in particolare con la medicina. L'intendere il sapere morale come una sorta di “competenza tecnica”, al contempo teorica e pratica (ove però la teoria non può essere correttamente intesa da chi non si dedica ad una adeguata pratica, ed anzi può esser correttamente formulata solo adattandola alla situazione particolare di ciascun allievo), potrebbe in qualche modo aiutarci a comprendere la peculiarità di

11 In primo luogo il problema messo in luce da Vlastos: “da dove trae Socrate la sicurezza alla base delle sue straordinarie scelte di vita?”, *The socratic elenchus*, in *Oxford Studies in Classical Philosophy*, Oxford, 1983, (pp. 27-58), p. 46.

12 Cfr. la definizione negativa del sapere socratico a [p. 15](#).

questo sapere.¹³ Competenza pratica, che può essere appresa solo attraverso una certa “dieta”¹⁴ dell'anima, ovvero un certo regime di “esercizi spirituali”.

Come sostegno alla plausibilità storica di quest'analisi, il secondo capitolo del lavoro si soffermerà su alcuni dei più importanti scritti del *Corpus Hippocraticum*, cercando di delineare la trama di temi che possano essere considerati in stretta relazione reciproca con la riflessione socratica. Ciò è necessario per farsi un'idea, per quanto possibile nei limiti del presente lavoro, di come la pratica medica concretamente si sia data nella realtà sociale del tempo, e di come gli stessi medici interpretavano il proprio mestiere: in cosa individuavano i propri punti di forza, su cosa ritenevano si fondasse il proprio diritto ad esercitare e su cosa la presa sulla realtà della propria conoscenza.¹⁵ Cercheremo di individuare in altre parole nel secondo capitolo alcuni aspetti concettuali fondamentali che delimitano il concetto pre-aristotelico di *techné*, per poter poi verificare la presenza di strumenti concettuali simili nei riferimenti platonici e senofontei alla medicina che ragionevolmente possono essere attribuiti a Socrate: troveremo ad esempio che alcune peculiarità della medicina greca rispetto a quella moderna facilitano la comprensione del paragone tra pratica medica e filosofia come psicagogia. Ad esempio, infatti, l'importanza della salute del medico per la sua credibilità, si sposa con l'invito socratico ad occuparsi innanzitutto di sé stessi e della propria anima, prima di dedicarsi al bene pubblico. O ancora, la centralità del malato nel processo di guarigione, o la predilezione della terapia del regime, rendono plausibile il paragone con una eventuale pratica socratica di cura dell'anima, evidentemente non paragonabile con la concezione moderna del paziente come soggetto passivo di una cura in buona misura farmacologica.

Il terzo capitolo procede infine alla verifica delle corrispondenze tra concettualizzazioni “ippocratiche” e pratica dialettica socratica, attraverso l'analisi di alcune cruciali testimonianze platoniche e senofontee. Si partirà dall'analisi del paragone medico in *Gorgia*, *Fedro* e *Sofista*, per poi andare a verificare cosa del paragone articolato presente in questi tre dialoghi “maturi”, può esser rinvenuto già nei dialoghi “giovanili” e nei *Memorabili* senofontei. Nella prima parte del capitolo, si cercherà quindi di capire innanzitutto se è possibile in qualche modo sovrapporre

13 Nessun medico avrebbe d'altronde ritenuto la sua arte passibile di un apprendimento solo teorico, attraverso un testo scritto o lezioni orali. Cfr. *infra* [p. 78](#).

14 Il concetto di *diaita* nei testi medici, come vedremo, include non solo l'alimentazione, ma anche lo stesso esercizio fisico, i bagni, la quantità del sonno, ed in alcuni casi finanche l'attività sessuale.

15 Con le note difficoltà che comportano tali sforzi, visti i problemi da un lato di attingere ad informazioni storiche certe e dall'altro di distinguere gli apporti di ciascuna tendenza del variegato quadro della letteratura medica giunta fino a noi sotto il nome di Ippocrate.

la concezione della “buona retorica” in *Fedro* e *Gorgia*. Alla luce di ciò ci si domanderà come può essere riempito questo concetto, elaborato in negativo rispetto alla retorica sofistica, ovvero con cosa può essere identificato. Si troverà che è sostenibile l'identificazione della “buona retorica” del *Fedro* con la “giustizia” di *Gorg.* 464b8, equivalente per l'anima della medicina, a sua volta sovrapponibile con una parte della pratica socratica: l'*elenchos*. Dal *Fedro* quindi (257b-274b) si cercherà di ricostruire il contenuto della vera arte dei discorsi, alla quale si vedrà Socrate aggiungere progressivamente elementi necessari a quest'arte per essere considerata veramente tale, fino ad argomentare la necessità per il retore di conoscere addirittura la natura e i tipi delle anime umane, e soprattutto il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, così come il medico deve sapere quali procedimenti applicare a quali tipi di temperamenti per portarli alla salute. Mettendo insieme la testimonianza dei due dialoghi, si argomenterà la sovrapponibilità della vera retorica del *Fedro* con la vera arte politica del *Gorgia*, e di entrambe con la pratica socratica (o parte di essa). Sulla base di queste premesse, poi, si passerà ad analizzare brevemente *Soph.* 226a-230e, nel quale, nonostante le discordanze interne allo stesso passo, sembra possibile rinvenire una trama essenziale che conferma la descrizione della pratica socratica (se è vero, come comunemente ammesso, che la sesta definizione del “sofista” può esser riferita a Socrate) come di un'arte capace in qualche misura di guarire l'anima dai propri mali, primo fra tutti l'ignoranza di sé e della propria ignoranza.

A seguito di questa necessaria riflessione sulle testimonianze più articolate del paragone medico in Platone, ci si volgerà indietro, verso alcuni dei cosiddetti dialoghi “giovani”, per cercare in essi la presenza di tutti o alcuni degli elementi emersi dai dialoghi maturi. In primo luogo, per la rilevanza che il paragone tecnico, e in particolare medico in esso riveste, si prenderà in esame l'*Alcibiade I*. Al di là dei dubbi sulla sua autenticità, infatti, esso offre un chiarimento profondo del ruolo del paragone tecnico in relazione ai temi filosofici più tipicamente socratici. In esso emergono infatti alcune esigenze fondamentali che Socrate impone rispetto alla natura di quel sapere che il giovane Alcibiade necessita per poter occuparsi della cosa pubblica: sapere che, evidentemente, coincide con il sapere morale. Esso risulta essere, come le tecniche, frutto di esercizio ed impegno sotto la guida esperta di un maestro, attraverso i quali giungere alla conoscenza effettiva di un certo oggetto (il “sé stesso”, ovvero l'anima, 130a), ovvero la conoscenza di qual'è e come si produce lo stato migliore di tale oggetto (la giustizia). Ciò che è corretto (*orthos*, termine centrale anche in alcuni testi ippocratici) rispetto all'anima, propria ed altrui, è nell'*Alcibiade I* l'eliminare ogni presunzione infondata di sapere, liberandosi con ciò dal desiderio di ricchezze e di onori, per dedicarsi all'acquisizione dell'unica cosa che

può dare l'*eudaimonia*: il sapere sull'anima. La conclusione dell'*Alcibiade*, così come del *Carmide* e del *Lachete*, ci induce d'altronde a pensare che lo stesso Socrate fosse in possesso di tale sapere.

Passando dunque all'analisi del *Lachete*, cercheremo di trarre da esso conferma dell'immagine di Socrate come educatore e medico di anime: ed è d'altronde proprio questo il ruolo che sembra assumere Socrate nel dialogo, nonostante la consueta professione d'ignoranza, che in questo caso concerne esattamente il sapere riguardante l'educazione dell'anima dei giovani. La stessa struttura drammatica del *Carmide* poi ci offrirà, seppur sotto il velo dell'ironia, palesi elementi di corrispondenza tra la pratica socratica e la medicina (intesa stavolta come arte di guarire tanto le anime quanto i corpi): il dialogo con Carmide è impostato infatti nei termini di una analisi clinica dell'anima del giovane, allo scopo di scoprire se in essa è contenuta la saggezza (*sophrosyne*), presupposto essenziale per guarire il suo mal di testa. Infine il *Liside*, generalmente considerato un dialogo dall'andamento eristico (di dubbia utilità quindi per i giovanissimi interlocutori), ed in cui Socrate non assume le posizioni moralistiche che gli sono solite, ci sarà non meno d'aiuto nella comprensione della pratica socratica alla luce del paragone medico. L'applicazione in esso, infatti, di quanto già elaborato a partire dagli altri dialoghi aporetici considerati, offre una plausibile ipotesi di chiarimento rispetto al fallimento delle definizioni di *philia* proposte: si argomenterà che a causarlo sia in certo senso proprio il non considerare il sapere riguardante l'anima come una *techne* a sé stante, volta ad uno scopo specifico (il *bene*, in senso proprio) distinto dallo scopo di ogni altra *techne* (ad es. la *salute* per la medicina).

Infine il terzo capitolo sarà dedicato alla ricerca all'interno dei *Memorabili* senofontei di riferimenti alla medicina, ed alle tecniche in generale, che possano confermare il quadro emerso dall'analisi dei dialoghi giovanili platonici. Saranno dunque presi in considerazione innanzitutto alcuni dei riferimenti alle tecniche in generale; in seguito i riferimenti al corpo ed alla medicina, ma non contenenti ancora un vero e proprio paragone medico; ed infine i passi dai quali ci parrà di poter ricavare un sostanziale parallelo tra anima e corpo, e rispettivamente tra le arti che di essi si occupano. In particolare da quest'ultima serie di passi, e dalla definizione dell'ignoranza (e in particolare dell'ignoranza di sé e dei limiti della propria conoscenza) come di uno stato dell'anima “vicinissimo alla follia” (III, 9, 6), speriamo di ricavare la conferma della plausibilità storica della nostra tesi: Socrate volle definire il sapere di cui andava in cerca, o di cui era in possesso, come un sapere simile a quello tecnico, destinato a guarire l'anima dai suoi mali.

Debitori di un gallo ad Asclepio.

Sulla base dell'ipotesi che avanziamo tenteremo ora di riconsiderare il valore delle ultime parole di Socrate e la validità dell'interpretazione di Nietzsche richiamata al principio di questa introduzione. Tale interpretazione, infatti, non tiene forse nella dovuta considerazione il rapporto tra quelle parole ed il paragone tra filosofia e medicina così rilevante nelle maggiori testimonianze su Socrate. La possibilità di una nuova interpretazione, o almeno di una diversa declinazione della più diffusa interpretazione dell'ultimo enigma socratico, possono in questa sede essere eventualmente considerate come una prova preliminare della plausibilità della nostra tesi principale. Se infatti l'osservare l'attività di Socrate ed il sapere da lui cercato sotto la lente del paragone medico aiuterà in questa sede a chiarire, seppur minimamente, il senso della guarigione che Socrate si attribuisce in punto di morte, ciò costituirà evidentemente prova indiretta della centralità dello stesso paragone medico.

Le interpretazioni principali date al finale del *Fedone* sembrano essere sostanzialmente tre. La prima e più diffusa, anche forse grazie a Nietzsche, è quella che indica per l'appunto la malattia dalla quale Socrate si considera guarito in punto di morte nella vita stessa: tale lettura ha il pregio senz'altro di collegare la conclusione del dialogo con i temi discussi nel corpo dello stesso, e quindi la prospettiva socratica a quella orfico-pitagorica di una vita dell'anima dopo la morte, associando un giudizio di valore positivo a quest'ultima in quanto liberazione dai vincoli del corpo (cfr. in particolare 95c-d).¹⁶ Un'altra interpretazione possibile è quella letterale: l'unica malattia invocata nel corso del dialogo è quella di Platone, e dunque alla guarigione di quest'ultimo, peraltro evidentemente non ancora avvenuta al momento della morte di Socrate, sarebbe rivolto il pensiero del filosofo morente, in segno di passaggio del testimone al suo allievo migliore. Infine una recente interpretazione vede l'accento al sacrificio del gallo come condensazione dell'opposizione del filosofo alla concezione orfico-pitagorica del mondo, in quanto il gallo sarebbe stato per l'orfismo animale sacro, il cui sacrificio era vietato.¹⁷

La nostra ipotesi è che invece, in linea con la descrizione della pratica filosofica come arte

16 “[...] dimostrare che l'anima è qualcosa di resistente, e che c'era prima ancora che noi fossimo uomini, tutto questo, dici, può essere indizio, non già che l'anima sia immortale, ma solamente che è di lunga durata [...] Se non che, dicevi anche, codesta non è una ragione maggiore per sostenere che l'anima sia immortale; e che anzi questo suo entrare in corpo umano è proprio esso, come una malattia, il principio della sua rovina”. Degno di nota è tuttavia che qui Socrate stia riassumendo la posizione di Cebete, che sostiene che l'anima, pur superiore al corpo per durata, va via via consumando più corpi (come un uomo consuma più mantelli, 87b-c), finché non si consuma essa stessa e muore insieme all'ultimo corpo.

17 F. Ferrari, op.cit., pp. 120-121

che si cura dei mali specifici dell'anima umana (e che dunque permette di occuparsi davvero di sé stessi), non sia con la separazione dal corpo che deve essere identificata la vera guarigione, ma piuttosto col superamento dei difetti propri dell'anima in quanto tale, ovvero del vizio (*kakia*). Se infatti ogni arte si occupa di un oggetto specifico e di come produrre lo stato migliore di tale oggetto, cioè di realizzare la sua virtù propria (*areté*); e se d'altronde esiste una virtù propria dell'anima, ed un'arte in grado di produrla, allora è implausibile che la “guarigione” dell'oggetto (l'anima) di un'arte (la filosofia) dipenda dallo stato dell'oggetto (il corpo) di un'altra arte (la medicina). In altri termini se è indubitabile che nel *Fedone* sia presente l'idea che il corpo limiti il raggiungimento della vera perfezione dell'anima (cfr. 62b), è anche incoerente col punto di vista socratico e con il paragone tecnico l'idea che un evento riguardante il corpo possa avere un *valore* rispetto all'uomo (ovvero rispetto all'anima, *Alc.I* 129b-130e). Sembra dunque che, al contrario di quel che credette Nietzsche, la concezione socratica della morte sia tutt'altro che frutto di un giudizio di valore sulla vita (*Il problema di Socrate*, §2).

Ma quale sarebbe allora la malattia dalla quale Socrate si crede guarito solo in punto di morte? La nostra risposta a questa domanda presuppone una originale considerazione anche di un altro centrale tema della riflessione socratica: la professione d'ignoranza. Essa infatti può a nostro avviso esser presa più sul serio dell'usato, tanto da credere che solo in punto di morte Socrate giunse ad ammettere a sé stesso di aver raggiunto il sapere di cui per tutta la vita era andato in cerca. È dunque la guarigione dall'ignoranza (e quindi dal vizio morale) che Socrate potrebbe ritenere di aver ottenuto in punto di morte. O meglio, la certezza, infine, di essere filosofo: osservando il proprio animo dopo aver bevuto la cicuta, e non trovandovi più traccia di paura, Socrate si convince finalmente che questo è indizio sufficiente per considerarsi guarito. Infatti nello stesso *Fedone* solo il filosofo è ritenuto capace di vero coraggio:

– Tu sai bene, egli disse, che la morte tutti gli altri la mettono nel numero dei grandi mali, non è vero? – Certo, rispose. – Dunque, quelli di costoro che hanno forza di animo, se mai accade che affrontino la morte, l'affrontano per paura di mali maggiori, non è così? – È così. – Dunque, fatta eccezione per i filosofi, tutti gli altri sono coraggiosi (ἀνδρεῖοι) perché sono vili e hanno paura; sebbene sia una curiosa contraddizione dire che uno è coraggioso per paura e viltà. – Certamente. (*Phaed.* 68d)

In ultima analisi ci paiono possibili due ipotesi: o la guarigione in questione non riguarda per nulla l'evento della morte in quanto tale, quanto il modo in cui l'anima di Socrate si rapporta all'evento stesso. La morte del corpo sarebbe dunque solo l'occasione per mettere alla prova in modo irrefutabile la virtù dell'anima: lo stimolo utile, a chi conosce l'arte, per sperimentare lo

stato di salute di un individuo (cfr. Ippocrate, *L'arte*, 12).¹⁸ La seconda più plausibile ipotesi, è che, se per il Socrate del *Fedone* è vero che “non è lecito a cosa impura toccare cosa pura” (67b), e dunque non è possibile ad un essere umano in vita giungere alla perfetta *sophia*, è anche vero che la morte, per chi non è filosofo, è tutt'altro che una guarigione. Chi è infatti *philosomatos* (“amante del corpo”, 68c) e non *philosophos*, proprio nella morte troverà tutt'altro che guarigione e liberazione:

Ebbene, o amici, questo, se non altro, sarà bene sia chiaro nella mente: che, se l'anima è immortale, ella avrà bisogno se ne abbia cura (*ἐπιμελείας*); né solo per questo spazio di tempo che chiamiamo vita, ma per sempre; e che oramai, dopo quel che s'è detto, anche il pericolo, a chi non ne abbia cura, dovrà apparire assai grave. Infatti, se la morte fosse una liberazione da ogni cosa, gran fortuna sarebbe pe' tristi (*κακοῖς*), morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma, nello stesso momento, insieme con l'anima, anche della lor propria tristizia (*κακίας*). Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo ella potrà avere dai mali né alcuna salvezza, se non in quanto divenga il più possibile virtuosa e intelligente. (*Phaed.* 107c-d)

Lo stesso mito della sopravvivenza dell'anima dunque è volto allo stesso usuale scopo socratico: invitare ad aver cura di sé, vivendo filosoficamente. E lungi dal rendere plausibile l'ipotesi che la liberazione dal corpo fosse unica guarigione per ogni anima, la credenza nell'immortalità acuisce fino all'estremo la necessità di praticare la filosofia e la virtù, come unica via di liberazione dalla sofferenza. D'altronde per bocca di Socrate, nello stesso *Fedone*, è proprio l'ignoranza ad esser considerata alla stregua di una malattia, ed in particolare l'incapacità di ragionare che può condurre alla misologia (89d).

Per prima cosa, dunque, dobbiamo stare attenti a questo, e non lasciare che si faccia strada nel nostro animo il pensiero che il male abbia da essere nei ragionamenti; ma pensiamo piuttosto che ammalati siamo noi (*ἡμεῖς οὕτω ὑγιῶς ἔχομεν*), e bisogna comportarsi da uomini e procurare di esser sani; tu e gli altri, per tutta la vita che vi resta da vivere, io... sì proprio per questa morte che m'è addosso. Perché anch'io, trattando di un problema come questo in questo momento, corro il rischio di non comportarmi da vero filosofo, bensì di voler ragione a ogni costo, come quei tali che di educazione filosofica sono privi del tutto. (*Phaed.* 90d-91a)

18 Questa prima ipotesi potrebbe di fatto esser coerente con le ultime parole di Socrate, ma difficilmente con l'intero *Fedone*: d'altronde se è improbabile che l'ultimo enigma di Socrate sia invenzione platonica, è ben possibile che l'intero dialogo costituisca proprio interpretazione platonica dell'enigma stesso. L'ipotesi ora enunciata potrebbe forse quindi restare plausibile se riferita al Socrate storico, ma non in riferimento al Socrate platonico.

Nonostante l'*impasse* in cui il ragionamento può sempre incorrere, vero filosofo è chi non perde il desiderio di giungere al vero, né quindi abbandona il dialogo sincero ed una misurata fiducia nei *logoi* (cfr. 89d-90d). Chi invece discute solo per *philonikia* non ama il sapere, e danneggia sé stesso perché non giunge mai a quei ragionamenti veri e saldi cui eventualmente l'uomo può accedere (90d). Qui dunque è implicitamente paragonata alla malattia del corpo, proprio quel genere di ignoranza contro cui Socrate aveva combattuto a lungo attraverso la confutazione: la presunzione di sapere.

Ma fu dunque Socrate un medico dell'anima? Proprio l'esortazione alla ricerca su cui ci siamo appena soffermati è chiamata da Fedone una guarigione (dallo smarrimento in cui i discorsi di Simmia e Cebete avevano posto l'uditorio, 89a). La guarigione per la quale Socrate invita a sacrificare un gallo ad Asclepio potrebbe dunque, almeno ironicamente, esser riferita non solo a Socrate stesso, ma a tutti i presenti: essi, liberatisi della misologia cui le argomentazioni di Simmia e Cebete li stavano per condurre, sono forse guariti dalla presunzione di sapere che la morte è un male. I pianti, tuttavia, in cui scoppiano molti dei presenti al momento in cui Socrate beve la cicuta, dimostrano che, se Fedone può credere in 89a d'esser stato guarito dai discorsi di Socrate, in realtà uno solo tra i presenti dimostra d'esser vero filosofo.

In linea generale sembra che si possa affermare che, come Fedone, anche gli altri giovani amici di Socrate lo considerarono un maestro (cfr. in particolare *Mem.* I, 2, 3; e ad es. *Lach.* 200c-201b), nonostante lui mai si professò tale. E ciò perché solo in punto di morte, è questa la nostra ipotesi, Socrate si convinse d'essere lui stesso guarito. La più consueta interpretazione delle ultime parole di Socrate, abbracciata anche da Nietzsche, ci pare dunque errata in due punti fondamentali. Se è forse inequivocabile nel *Fedone* che il sapere nella sua assoluta purezza è possibile solo all'anima separata dal corpo, tuttavia, in primo luogo, la morte non può esser considerata in sé stessa guarigione, perché al malvagio e all'ignorante non porta alcun bene, e non li libera dalle loro sofferenze; in secondo luogo, punto ancor più importante, non è plausibile l'attribuzione al Socrate morente di un giudizio di valore sulla vita, perché esso ricondurrebbe il caso di Socrate a quello dei falsi coraggiosi, temerari di fronte alla morte solo per paura di mali maggiori. Infatti ogni oggetto di un'arte ha un suo specifico stato ottimale, che si contrappone al male che lo riguarda: è dunque impossibile che la morte possa danneggiare o migliorare nella sostanza lo stato dell'anima. Che essa sia immortale o meno, infatti, è la cura specifica che la riguarda l'unica cosa che può liberarla dal suo specifico male – l'ignoranza.

In *Phaed.* 65a è d'altronde attribuita alla “gente” (τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις) l'opinione che “chi

non prova piacere di tal cose [il mangiare, il bere, ecc., 64d] né in alcun modo vi partecipa, reputi senza pregio la vita, e che anzi abbia una sua inclinazione a morire chi non si cura minimamente dei piaceri che provengono dal corpo”. Nel considerare “moribondi” i filosofi, “la gente” quindi in un certo senso non sbaglia (*supra* 64a7), ma non è per le corrette ragioni che attribuisce questa nomea ai filosofi: è infatti solo in quanto si preoccupa di nient'altro che della conoscenza che il filosofo è simile ad un moribondo, perché per far ciò non può non disinteressarsi del corpo. In ultima istanza, l'unico atteggiamento che sembra si possa con sicurezza attribuire al Socrate storico nei confronti della morte del corpo ci pare essere proprio quello auspicato da Nietzsche: la sospensione di qualsiasi giudizio di valore, poiché “il valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento. Non da un essere vivente, perché costui è parte in causa [...] da un morto nemmeno, per un altro motivo” (*Il crepuscolo...*, cit., p. 33). In questa direzione sembra infatti procedere, anche al di là del contenuto del più maturo *Fedone*, la conclusione dell'*Apologia*: “Ma è ormai tempo di andar via, io per morire, voi per continuare a vivere: *chi di noi vada verso una sorte migliore, è oscuro a tutti* tranne che al dio” (42a).

Una reductio ad absurdum?

Ci sono circostanze che minano apparentemente alle fondamenta la nostra ipotesi generale, e che dunque necessitano di essere preliminarmente prese in considerazione in questa sede. In *Alc.I* 133d-e, in primo luogo, tutti i possessori di *technai* appaiono privi di un vero sapere, in quanto, ignorando la distinzione tra sé stessi e ciò che gli appartiene, non possono essere in grado neanche di discernere con esattezza l'oggetto del proprio sapere. Ma questa semplice circostanza allude ad una organizzazione gerarchica del sapere umano, ove il sapere sull'anima, lungi dall'essere una *techne* tra le altre, è l'unico vero sapere, senza il quale nessun essere umano può affermare di conoscere alcunché in modo corretto e, potremmo dire, scientifico. In secondo luogo, ed è un aspetto di certo non indipendente dal primo, in *Resp. I* 334a ss., la *techne* è definita come un sapere capace sempre di procurare al suo oggetto tanto l'utile quanto il massimo danno: il medico è colui che meglio di chiunque altro è capace di procurare sofferenza fisica e morte, e similmente colui che possiede la giustizia, se questa fosse una *techne*, dovrebbe esser anche il più capace nel commettere ingiustizia. In terzo luogo, per poter mettere alla prova seriamente la nostra ipotesi, bisognerebbe esaminare con attenzione i problemi che scaturiscono da quella che è una sicura differenza tra il sapere morale e le tecniche: queste ultime hanno infatti una chiara riconoscibilità sociale, ed il loro possesso può essere dimostrato indicando le

proprie opere, o segnalando i propri maestri. Rispetto alla moralità, ovvero all'arte politica, non sembra plausibilmente possibile applicare i medesimi criteri.¹⁹

La difficoltà che tuttavia più ampiamente mina il ragionamento che in questo lavoro si tenterà di portare avanti riguarda l'esito aporetico dei dialoghi giovanili. La domanda che bisogna porsi è se l'introduzione del riferimento alle tecniche come modello per il sapere socratico può risolvere le aporie che Socrate stesso incarna attraverso la contraddizione tra la sua sicurezza morale e la frequente professione d'ignoranza. È infatti inequivocabile che, ad esempio, il procedimento elenctico, paragonabile come vedremo alla pratica prognostica, sia, almeno nel *Carmide* e nel *Liside*, dichiarato sostanzialmente fallimentare al termine dei dialoghi. E d'altronde la semplice idea che l'erotico filosofo del *Simposio* potesse accontentarsi del possesso statico di una *techne*, definita e compiuta almeno nelle sue linee essenziali (come la medicina in *VM*, 2), rischia di ricondurre il sapere attribuito a Socrate a qualcosa di troppo positivo, perché possa risultare compatibile con la professione d'ignoranza.²⁰

In questa direzione si muove un lavoro di David Roochnik,²¹ le cui tesi vanno qui preliminarmente prese in considerazione, per tentare di far sfumare sin d'ora le serie ipoteche che il suo ragionamento pone sulla possibilità della nostra ipotesi. L'essenziale della sua argomentazione sta, ci pare, nel notare come i due dati inequivocabili dell'esito aporetico dei dialoghi socratici di Platone, e dell'onnipervasività in essi del paragone tecnico, deve farci credere che quest'ultimo non sia mai affermato da Socrate come tesi propria, quanto fatto oggetto di ridicolo, ed in ultima analisi di una sorta di ampia e ripetuta *reductio ad absurdum*.²² In altre parole la ragione stessa dell'aporeticità dei dialoghi giovanili sarebbe appunto la presenza in essi

19 Si tratta della principale obiezione che Nehamas muove all'ipotesi che il sapere morale debba per Socrate essere inteso come una *techne*: sulla base di *Prot.* 310b-314c, lo studioso osserva come a rigore sembra che sarebbe impossibile riconoscere un tecnico del genere, perché il “prodotto” spirituale che costui fornisce è qualcosa che, a differenza del cibo, non può essere assunto che nel momento “dell'acquisto”. Dunque nessuno, eccetto qualcuno che a sua volta possiede la *techne* in questione, potrebbe senza danno arrischiarsi a saggiare il prodotto in questione. Notiamo però di passaggio come una tale obiezione è forse la meno minacciosa, poiché si fonda sull'idea di un insegnamento preconfezionato che il discente “ingerisce” passivamente, laddove l'eventuale *techne* socratica richiederebbe, come la stessa medicina ippocratica, una attiva partecipazione del “malato”, per costruire un prodotto non statico ma vivente. Il prodotto dell'opera del medico è infatti non il farmaco, ma lo stato di salute del corpo individuale; e così il prodotto dell'opera del virtuoso dovrà essere non un certo discorso, ma lo stato di salute dell'anima dell'allievo particolare.

20 Cfr. *infra*, p. 15.

21 Roochnik, David, *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*, The Pennsylvania University Press, University Park, 1996.

22 *Ivi*, p. 88, e *passim*.

del paragone tecnico. L'ipotesi di Roochnik prevede che tra due principali concetti di *techne*,²³ il primo inteso in senso forte, il secondo come *techne* stocastica, nessuno dei due s'addice al sapere di Socrate:

The knowledge he [Socrates] seeks, however, is neither a *techne*₁ nor a *techne*₂: not the former because its subject matter is not a determinate entity analogous to arithmos or the alphabet and therefore capable of being divided into discrete parts and then systematically taught; not a *techne*₂, the very notion of which is, even if tenable, epistemically unsatisfying. Even if it earns him no tuition fee, he knows his search for moral knowledge, that is, his version of “philosophy”, is better than the *philosophia* offered by Isocrates, whose epistemic claim, mirrored in Plato's character Protagoras, is, because it is not a *techne*₁, too “modest”.²⁴

L'unica forma di sapere che può essere realmente attribuito a Socrate, conclude Roochnik, è quello che il filosofo reclama in modo esplicito nel *Simposio* (177d8): “[...] dico di non conoscer nient'altro che le cose d'Amore (τὰ ἐρωτικά)”.²⁵ Questa è certamente una definizione della “sapienza umana” di *Apol.* 20e1 forse altrettanto valida di quella da noi proposta nel Cap. I (§ 3):

“Human wisdom” is knowledge of “the erotic things” characterizing being human. Like all forms of knowledge, this one is conditioned by the nature of its subject matter. Eros is not a stable and determinate entity; instead, it is the capacity to enter into relationships with an indeterminate array of objects. As such, knowledge of *ta erotika* cannot be a rigorous, systematically teachable *techne*. Instead, it is an understanding of what it means to be in a constant state of striving for objects. For these reasons, “human wisdom”, like self-knowledge in the *Charmides*, is *atopos*; it is strange. Literally, it is knowledge somehow out of the bereft of *topos*, “place”. Since the very notion of place implies “boundary”, and since the bounded is the determinate, if eros is indeterminate, it cannot have a place.²⁶

In altre parole il sapere socratico è un sapere incompleto, che punta il dito verso qualcosa

23 Per semplicità noi adotteremo un unico schema del concetto pre-aristotelico di *techne*, basato su un contributo di Bjorn Hofmann (*Medicine as techne – A perspective from antiquity*, in *Journal of medicine and philosophy*, 28, 2003). La distinzione compiuta da Roochnik tra molteplici concetti è sicuramente utile e meriterebbe d'esser raffrontata con i risultati della nostra indagine. Ma in ultima analisi non costringe di per sé ad abbandonare la nostra tesi: Socrate infatti, a nostro avviso, si oppone ad ogni altra concezione di *techne*, formulandone una propria (sulla base della quale nessun tecnico possiede in realtà un vero sapere, perché ignora sé stesso).

24 *Ivi*, p. 233.

25 Affermazione, nota Roochnik, che Vlastos non considera nel cercare affermazioni di un sapere positivo per bocca di Socrate, *ivi*, p. 239.

26 *Ivi*, pp. 239-40.

d'altro di raggiungibile solo attraverso una forma di sapere “non-tecnica” (“a nontechnical knowledge”). Un sapere che mantiene in comune con quello tecnico, e con le domande socratiche (*ti esti, peri ti*) l'aspirazione alla determinatezza.²⁷ In ultima analisi il sapere socratico, non potendo ottenere il grado di certezza di una *techne* che ha un oggetto determinato, né potendo accontentarsi dello statuto di *techne* stocastica, si limiterebbe ad essere un invito ad adeguarsi alla natura umana che consiste, come vuole Aristotele in apertura della *Metafisica*, nel desiderare il sapere:

Socrates expresses this belief at *Gorgias* 505e4-5 by his use of the word *philonikos* [...] knowledge is a prize, the search for which is an erotic quest. The love of knowledge – or philosophy – is a consequence of the essentially erotic character of human nature. In other words, to know the erotic things is to know knowledge should be sought. It is equivalent to knowing the goodness of philosophy. It is [...] to know “the unexamined life is not worth living for a human being” (*Apology* 38a5-6).²⁸

Nonostante la plausibilità della posizione di Roochnik, riteniamo che essa non vada ad inficiare il nostro tentativo di fornire un contenuto positivo alla sapienza socratica. In primo luogo bisogna infatti notare come l'ipotesi espressa nell'ultimo passo citato ricada forse inevitabilmente nella descrizione del sapere socratico come puramente negativo, come una semplice conoscenza della propria ignoranza. Ciò rischia di lasciare senza spiegazione compiuta tutti quei passi che attestano, nonostante tutto, la positività del sapere socratico. D'altronde almeno i frequentatori del filosofo, come abbiamo già notato *supra*, lo ritenevano portatore di un sapere solido, tale se non altro da renderlo capace di agire con estrema sicurezza, anche di fronte alle scelte più difficili. Riteniamo dunque in primo luogo che se è possibile una comprensione del sapere socratico che vada oltre il semplice sapere “that knowledge should be sought”, vada privilegiata rispetto alla lettura di Roochnik (purché sia in qualche modo conciliabile con la professione d'ignoranza). La nostra ipotesi sarà in buona sostanza quella di comprendere tale professione come un’“ironia complessa” volta a ridefinire il concetto di *sapere*, negando da un lato il possesso di qualsiasi conoscenza puramente proposizionale (conoscenza *divina*, *Apol.* 23a) intesa come definitiva comprensione del *kosmos*, dall'altro affermando il possesso di un sapere che (similmente a quello tecnico) non si può affermare di possedere se non dopo un lungo addestramento pratico (sotto la guida di un maestro), o una lunga ricerca.

27 “The two *ti* questions and the [techne] analogy imply the goodness of determinacy. If the Forms themselves are conceived as the structures making intelligibility and determinacy possible, a clear connection is forged between 'early' and 'middle' Plato”, *ivi.* p. 248.

28 *Ivi.* p. 242.

In secondo luogo l'ipotesi che vorremo avanzare non presuppone un rapporto di identità tra la forma del sapere tecnico ed il sapere morale, ma piuttosto un rapporto di analogia. Questo permette anzi a Socrate di affermare che il sapere morale è l'unico veramente saldo, e veramente possibile per l'uomo: l'unica vera *techne*, ci dice l'*Alcibiade I* (133d), è quella riguardante l'anima, poiché i tecnici, non conoscendo sé stessi, non conoscono neanche il limite tra il “sé stesso” e l'oggetto della propria arte (e quindi un medico che si cura del proprio corpo, ad esempio, può credere di esser capace di curarsi di sé). In tal modo si evita di incorrere in senso stretto nella tesi avversata da Roochnik (che lui denomina “standard account of techne”, SAT), condivisa da molti studiosi, secondo la quale “the socratic [early] dialogues treat of virtue as an expertise (science, art, craft) like any other expertise”: il sapere morale si identificherebbe cioè con una “science of practical reasoning”.²⁹ La nostra ipotesi al contrario, nonostante ci esprimeremo spesso parlando di una “*techne* morale” (o simili), prevede una svalutazione socratica delle *technai* di fronte all'unico vero *sapere* degno di questo nome che sia raggiungibile dall'uomo: il sapere “come bisogna vivere”.

Infine un'ulteriore osservazione, indipendentemente dalla fondatezza delle precedenti, riteniamo ci autorizzi a tralasciare, nel prosieguo, l'approfondimento ulteriore della posizione di Roochnik. Essa infatti fonda la sua credibilità principalmente sulla possibilità che offre di una spiegazione originale dell'aporeticità dei dialoghi “giovanili”.³⁰ la possibilità di accettare la sincerità del paragone tecnico deve essere da parte nostra fondata sulla capacità della nostra ipotesi di spiegare altrettanto plausibilmente tale aporeticità. Non riteniamo quindi di avere, in queste poche pagine, confutato nella sostanza la possibilità presentata dall'accurato lavoro di Roochnik che il paragone tecnico sia da considerare parte di una sorta di *reductio ad absurdum*, e sia dunque da prendere come un'ironia. Ma piuttosto crediamo che la possibilità dell'ipotesi che avanziamo sarà di fatto fondata, nel corso del lavoro, sul successo (o meno) del tentativo di fornire una spiegazione altrettanto plausibile dell'aporeticità dei dialoghi platonici cosiddetti “giovanili”. Ciò verrà tentato principalmente attraverso una diversa lettura dei contesti relazionali in cui si ambientano i vari dialoghi, e sulla base dell'ipotesi di una fondamentale pluralità dei metodi dialettici del Socrate storico (cfr. cap. I).

²⁹ Roochnik, *op.cit.*, p. 4.

³⁰ Che peraltro prescinde dalla suddivisione cronologica dell'opera platonica, v. *ivi* p. 9.

CAPITOLO I – Socrate e il paragone medico: questioni preliminari e posizione del problema

Volendo trattare di qualsiasi questione riguardante la filosofia socratica è necessario ovviamente in primo luogo dichiarare apertamente la prospettiva che si decide di assumere rispetto alla cosiddetta “questione socratica”. Nel primo paragrafo del presente capitolo tratteremo quindi un rapido quadro di alcune delle ultime novità che su questo fronte si sono registrate nel dibattito degli ultimi decenni, tentando di comprendere se e in che termini si può ancora sperare di affermare qualcosa sulla “filosofia socratica”, o meglio sul “filosofare” del Socrate storico.

Il paragrafo centrale di questo capitolo sarà incentrato sulla pratica socratica del domandare e rispondere. Le domande che ci si porrà, nel tentativo tra l'altro di rendere ragione delle apparenti contraddizioni tra i dialoghi platonici ed i *Memorabili* senofontei, riguarderanno la possibilità di definire il metodo socratico come un metodo non puramente confutativo, ma come una positiva ricerca (o insegnamento) della verità. E non di meno la nostra indagine ruoterà intorno alla questione della relazione tra tale positiva ricerca della verità, da un lato, e dall'altro le peculiarità del metodo e la sicurezza morale di Socrate stesso: come mai, se era in possesso di un metodo efficace di ricerca della verità, continuò per tutta la vita a rifiutare ogni forma comunicativa non dialogica? E d'altronde, se il suo metodo non lo aveva condotto a nessuna conclusione sicura, come ha potuto manifestare sempre nella sua vita, così come di fronte al processo e alla morte, una grande sicurezza morale?

Il terzo ed ultimo paragrafo sarà dedicato invece ad una analisi di alcuni passi dell'*Apologia* platonica ove è esplicito il rifiuto di alcuni modelli di sapere (in particolar modo il modello offerto dai filosofi “naturalisti” e dai sofisti), e l'apprezzamento per il sapere tecnico. Si tenterà di sostenere l'ipotesi che la “sapienza umana” che Socrate si attribuisce, con molta cautela, in 20 d-e non possa essere caratterizzata come un antecedente della “scienza morale” ventura, ma debba esser pensata, in opposizione ad essa, come una sorta di “competenza”. Nel capitolo III poi, ci si domanderà se effettivamente una tale conclusione sia in accordo con i testi contenenti il paragone tecnico, ed in particolare se questa competenza di cui Socrate era in possesso, o di cui andava in cerca, era da lui considerata come una “medicina dell'anima”.

§ 1 Questione socratica

Nel presente paragrafo cercheremo di delineare, senza entrare nel dettaglio, quali sono gli esiti più recenti di un dibattito il cui inizio può esser fatto risalire almeno alla metà del XVIII, quando da un uso “eclettico” delle due fonti principali sulla vita e sul pensiero di Socrate (Platone e Senofonte), si inaugurò un approccio più critico e problematico.¹ In particolare quel che qui ci si propone è giustificare la scelta dei testi che verranno presi in esame nel prosieguo del lavoro, e soprattutto argomentare il ricorso alla testimonianza di Senofonte, sulla scorta della rivalutazione cui solo negli ultimi decenni si è giunti dopo il diffuso giudizio negativo che i suoi scritti socratici hanno subito nell'arco di tutto il XX sec.

Com'è noto le principali testimonianze sull'attività socratica sono quattro: il gruppo dei dialoghi platonici considerati generalmente appartenenti ad una prima fase di produzione; gli scritti socratici di Senofonte (*Memorabili*, *Simposio*, *Apologia* ed *Economico*); *Le nuvole* di Aristofane e i riferimenti che all'attività socratica troviamo sparsi nell'opera aristotelica (in primo luogo *Metaph. I*, 987b). A queste si aggiungono tutte le testimonianze più tarde, e gli scarsi frammenti che possediamo riferibili ad altri esempi di quell'ampia produzione letteraria che seguì la morte di Socrate, della quale i dialoghi platonici e le opere senofontee sono solo un esempio: i cosiddetti *logoi sokratikoi*.

La “questione socratica”, è bene sottolinearlo, ha una rilevanza filosofica, oltre che storica e filologica. Non si tratta solo di ricostruire il pensiero di un autore del quale nulla ci è giunto per cause fortuite. Le ragioni della vastità e varietà delle testimonianze socratiche sono con tutta evidenza intimamente legate alla concezione che il filosofo dovette avere del proprio sapere e del sapere del quale andava in cerca. In altre parole la ragion d'essere della “questione socratica” sta a nostro avviso in un'altra, più sostanziale, questione: se e come si può effettivamente parlare di *una* “filosofia socratica” o di *un* “pensiero socratico”. Questa domanda sarà l'oggetto principalmente dell'ultimo paragrafo del presente capitolo.

Come si è detto, dunque, fino alla metà del '700 per la ricostruzione storica della figura di Socrate ci si era rifatti indifferentemente e acriticamente tanto a Platone quanto a Senofonte. La tendenza inaugurata da Brucker (cfr. nota precedente) ad una svalutazione della testimonianza platonica a vantaggio di quella senofontea, sarebbe stata dominante ancora per tutto il XIX sec. Tuttavia, già a partire dal 1815 la fiducia nei confronti della testimonianza

¹ Con l'apparizione della *Historia critica philosophiae* di J.J. Brucker nel 1742-44, che pensò di poter dimostrare la superiorità della testimonianza senofontea.

senofontea venne messa in discussione da un importantissima conferenza tenuta da Schleiermacher (pubblicata nel 1818). In essa era messa in questione l'affidabilità filosofica della testimonianza senofontea: non essendo lui stesso un filosofo, Senofonte non fu probabilmente in grado di cogliere in tutta la sua profondità il pensiero di Socrate. Nella stessa conferenza veniva quindi espresso un nuovo criterio, che avrebbe avuto un grande peso nella critica successiva. Lo sforzo che l'interprete deve fare, secondo Schleiermacher, è quello di comprendere ciò che Socrate “*può* essere stato oltre a quel che dice di lui Senofonte, senza contraddire certe caratteristiche di indole e comportamento che Senofonte presenta come distintamente socratiche; e cosa d'altronde egli *deve* essere stato, per dare a Platone il diritto di presentarlo così come fa nei suoi dialoghi”.²

Con quasi un secolo di incubazione nel solco tracciato da Schleiermacher le critiche all'affidabilità di Senofonte³ giunsero tra la fine del XIX e l'inizio del XX sec. ad esplodere in quella che è stata definita una vera e propria opera di demolizione.⁴ Sul piano della storicità si è contestato principalmente a Senofonte che scrivendo i *Memorabili* egli avrebbe avuto soprattutto un intento apologetico, e non quello di offrire una presentazione imparziale e oggettiva del pensiero socratico. Sul piano filosofico si sono sottolineate le numerose lacune, le insufficienze e la mediocrità di certi passi. Dorion riporta a questo proposito una serie di giudizi espressi con toni decisamente forti nei confronti di Senofonte. Gli attributi vanno dalla “mediocrità intellettuale” alla “ovvietà”, e l'accusa è principalmente quella di aver scritto un'opera dagli intenti moralizzatori, ma senza alcuno spessore filosofico.

L'introduzione di L.-A. Dorion all'edizione dei *Memorabili*⁵ de Les Belles Lettres offre una interessante e dettagliata analisi delle principali accuse rivolte a Senofonte nella critica novecentesca. La principale argomentazione a favore dell'attendibilità, nello schema fornito da Boutroux nel 1883,⁶ si appuntava sul fatto che Senofonte “c'est un historien de profession: c'est-à-dire que son tour d'esprit est une garantie de véracité”. Le principali argomentazioni contrarie sono invece riassumibili, secondo Dorion, in una decina di “capi d'accusa”, dei quali

2 Nella traduzione riportata da M.M. Sassi nell'introduzione a sua cura di *Apologia e Critone*, Bur, Milano, 2010²¹, p. 12 (corsivi suoi).

3 L.- A. Dorion (in *Mémorables*, Les Belles Lettres, Parigi, 2000) cita per una rassegna di queste posizioni L. Robin (*Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, in “Année philosophique” 21, 1910, p. 1-47) e Luccioni (*Xénophon et le socratisme*, Paris, 1953).

4 Dorion, *op. cit.*, p. XV.

5 Alla quale rimandiamo per tutti i riferimenti alla letteratura critica.

6 Dorion, *op. cit.*, p. X. Le argomentazioni contrarie citate di seguito sono elencate alle pp. XVII-XVIII e discusse da p. XVII a p. XCIX.

riportiamo a titolo esemplificativo i primi cinque: 1) la brevità della relazione tra Senofonte e Socrate; 2) Senofonte non è stato un vero socratico, ovvero un discepolo intimo di Socrate; 3) Senofonte ha vissuto a lungo in esilio lontano da Atene; 4) Senofonte non è uno storico oggettivo; 5) Senofonte non ha utilizzato delle note scritte per la redazione dei *Memorabili*. Ma tali argomenti risultano, all'analisi attenta di Dorion, sostanzialmente inconsistenti. Riportiamo, sempre a titolo d'esempio, gli elementi che rendono inefficace la prima e più comune di questi “capi d'accusa”. La durata della relazione tra Socrate e Senofonte non ci è infatti nota: se possiamo essere certi del fatto che Senofonte non fu presente alla morte di Socrate, e che anzi dal 401 aveva lasciato Atene per unirsi all'armata di Ciro, non abbiamo alcuna informazione certa che ci possa indicare quando la relazione col filosofo avrebbe avuto inizio. In secondo luogo, se anche questa relazione fosse stata “breve” resta il fatto che è difficile stabilire quanti anni esattamente si debba seguire un maestro per esserne considerati discepoli. Ci sono infatti esempi di personaggi che ci vengono presentati come intimi di Socrate pur avendolo frequentato solo per pochi anni (in particolare Apollodoro nel *Simposio*, 172c; cfr. *Mem.* III, 11, 7).

La conclusione che trae Dorion dall'aver constatato l'inconsistenza dell'articolata “accusa” a Senofonte, è in buona sostanza la necessità di archiviare la “questione socratica” come falso problema. Se infatti è impossibile stabilire la supremazia di una delle due fonti sull'altra, e le divergenze tra le due sono essenzialmente inconciliabili, allora bisognerà riconsiderare le opere di Platone e di Senofonte in quanto tali, e non in quanto testimonianze storiche sull'attività socratica. È infatti l'aver considerato esclusivamente in questi termini i *Memorabili* (e le altre opere “socratiche” di Senofonte) che ha indotto gli interpreti, secondo Dorion, a trascurare l'opera: stabilita la sua inaffidabilità come fonte socratica, è stata di conseguenza considerata in sé stessa di scarso valore. Ciò che rafforza questa conclusione è soprattutto il fatto che, stando alla testimonianza di Aristotele, il *logos sokratikos* è un genere letterario che prevede e ammette un'ampia dose di invenzione (*Poet.* 1, 1447 a28-b13; *Rhet.* III 16, 1417 a18-21).⁷ La nostra ipotesi di lavoro, come vedremo tra poco, vorrà essere più ottimista riguardo alla possibilità di affermare qualcosa sulla figura storica di Socrate, sulla base di una ricerca di punti di sovrapposizione tra i due principali testimoni.

In ogni caso negli ultimi decenni la rivalutazione della testimonianza senofontea è un

7 Dorion, *op. cit.*, in particolare p. CVI, ove afferma “[...] comme l'intérêt historique des *logoi sokratikoi* est accessoire, et que nous ne disposons pas des critères qui nous permettraient de faire la part entre l'affabulation et le trait authentique, il vaut sans doute mieux renoncer au rêve de retrouver le «vrai» Socrate.”

fenomeno di critica indiscutibile, soprattutto e prima di tutto negli Stati Uniti. Dorion riconduce le cause di ciò a due fattori principali: l'influenza degli scritti di Leo Strauss, che è stato uno dei pochi pensatori del XX sec. a prendere sul serio Senofonte; e la convinzione che vale la pena ormai di rinunciare a trovare una soluzione alla "questione socratica". Il secondo punto è, come detto, sostanzialmente accolto dallo stesso Dorion. Sulla posizione di Strauss, e sulla sua lettura non solo di Senofonte, è il caso di soffermarsi per quanto molto brevemente.

Già nel 1959⁸ Strauss osservava criticamente che "Senofonte finì per essere considerato come un colonnello in pensione principalmente interessato ai cani e ai cavalli e senza dubbio incapace di avere alcuna comprensione di Socrate". In contrapposizione a questa visione negativa, che abbiamo visto essere dominante nell'arco di tutto il '900, Strauss ritiene che la cattiva opinione che gli studiosi contemporanei si sono fatti di Senofonte sia dovuta all'incapacità di cogliere la sottigliezza della sua retorica. Ciò è connesso a quella che è senz'altro la tesi più nota di Strauss riguardo all'esegesi dei testi antichi, ovvero la cosiddetta tesi della "scrittura reticente": Platone *in primis*, e non meno di lui Senofonte, avrebbero adoperato uno stile di scrittura in cui il messaggio non è veicolato solo da quel che sostiene questo o quel personaggio, o semplicemente da ciò che è affermato esplicitamente. Si traggono invece informazioni più precise sulle intenzioni degli autori attraverso l'analisi di dettagli che potrebbero a prima vista apparire insignificanti, e soprattutto dall'analisi del rapporto che intercorre tra ciò che i personaggi affermano e le azioni che compiono (*speeches/deeds*), e inoltre di ciò che non si trova in un certo contesto quando ci si aspetterebbe di trovarlo (omissioni).

Un tale uso dell'omissione è attribuito dallo stesso Senofonte a Socrate in *Mem.* IV, 6, 13-15 (passo sul quale ritorneremo *infra*),⁹ dove afferma che il filosofo si comportava in modo differente a seconda dell'interlocutore e della circostanza in cui si trovava: in alcuni casi riteneva opportuno il mettere in discussione le premesse sulle quali si fondava il discorso dell'interlocutore, effettuando quindi un *elenchos*; in altre circostanze invece preferiva argomentare a partire dalle opinioni più comunemente riconosciute (*endoxa*). In altre parole Socrate, ci dice Senofonte, non procedeva ad una confutazione nel caso in cui le circostanze non consentivano all'interlocutore di sostenerne il peso: ovvero celava il proprio disaccordo su certe premesse, fingendo di accoglierle per mostrare come anche a partire da esse si dovesse

8 *On Plato's Symposium* (ed. S. Bernadete), University of Chicago Press, Chicago, 2001; la citazione seguente è tratta da A. Fussi, *La città nell'anima: Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa, 2011, p. 26; cui si è fatto principalmente riferimento per la lettura straussiana di Platone e Senofonte.

9 Cfr. [p. 22](#).

giungere a conclusioni differenti da quelle cui l'interlocutore giungeva. La scrittura di Senofonte fa uso secondo Strauss di una simile strategia di omissione. “Non stupisce se oggi Senofonte è svalutato o ignorato.” Ci dice Strauss. “Un antico critico ignoto, senza dubbio un uomo di rara perspicacia, lo definì assai riservato.”¹⁰ La retorica classica va compresa, come sintetizza Fussi, non semplicemente a partire “dalle dichiarazioni sulla retorica sparse nei dialoghi di Senofonte o Platone, ma piuttosto a partire dalla pratica della retorica di cui il dialogo è un raffinatissimo esempio.”¹¹ E dunque una migliore penetrazione di quest'arte retorica è necessaria per comprendere la profondità dei testi di Senofonte, penetrazione che evidentemente è mancata a quanti nell'arco del secolo scorso hanno svalutato o ignorato gli scritti senofonici tanto in sé stessi quanto, ciò che qui più importa, come fonte per la comprensione dell'eredità socratica.

Se la prospettiva straussiana nella lettura dei classici è stata a lungo misconosciuta, a causa anche della “reticenza” della scrittura dello stesso Strauss,¹² d'altro canto è probabilmente vero che il cercare di leggere tra le righe di un testo, alla ricerca di omissioni, lascia spazio potenzialmente ad una certa arbitrarietà.¹³ Ma quel che qui più interessa è l'opportunità che la posizione straussiana offre di una rivalutazione dell'opera senofonica. Nel presente lavoro si cercherà infatti di tenere in pari considerazione, nel tentativo di una comprensione di alcuni elementi specifici del filosofare socratico, entrambe le principali fonti, nella convinzione che sia possibile in qualche misura rinvenire una trama essenziale comune, non tanto di teorie e concetti tali da poter essere attribuiti al Socrate storico, ma almeno di atteggiamenti filosofici comuni al Socrate senofonico ed a quello platonico. Per fare ciò, seguendo il suggerimento

10 Citato da Fussi, *ivi*, p. 145

11 *Ibidem*.

12 In particolare Fussi discute un distruttivo e influente saggio di M.F. Burnyeat su Strauss, *Sphinx without a secret*, New York Review of Books, 32, may 30, 1985; e la recensione che T. Irwin scrisse del testo in cui Strauss analizza i *Memorabili*, l'*Apologia*, e il *Simposio* senofonici: *Xenophon's Socrates. By Leo Strauss*, The Philosophical Review, 83, 3, 1974, pp. 409- 413. In quest'ultimo il recensore affermava positivamente l'immagine di un Senofonte molto simile ad un “generale in pensione, devoto Tory e anglicano, strenuo difensore dell'establishment nella chiesa e nello Stato, e allo stesso tempo uomo riflessivo con l'ambizione di scrivere letteratura edificante” (Fussi, *op. cit.*, p. 410), e riduceva il libro di Strauss ad “una tediosa parafrasi con commenti o domande su questioni maggiori o minori” dalla quale “non emerge nessuna linea interpretativa coerente”, e che “riesce solo a ricordarci quanto possa essere privo d'interesse Senofonte, e riduce perfino gli episodi divertenti ad un livello uniforme di noia” (*ivi*, p. 409).

13 Come osserva Dorion, *op. cit.*, p. C, n. 1. Lo stesso Dorion ha dedicato un saggio all'esegesi straussiana, in cui manifesta una posizione sostanzialmente avversa a Strauss: *L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de Mémoires IV 4*, Philosophie Antique, 1, 2001, pp. 87-118.

straussiano, si cercherà di far riferimento nell'analisi dei testi non solo a ciò che è esplicitamente affermato, ma anche a ciò che si rivela nel dispiegarsi dell'azione dialogica e nella relazione tra le intenzioni dichiarate del filosofare socratico e gli esempi che di questo filosofare ci sono offerti nei testi.

In dissenso dunque rispetto alla posizione accolta da Dorion, si tenterà di trovare degli elementi di comunanza tra le fonti. Non si crede strettamente necessario in questa sede argomentare approfonditamente questa possibilità, ritenendo che dalla riuscita o meno del nostro progetto sarà chiaro altresì se e in che senso sia possibile rintracciare, nella sovrapposizione delle fonti, dei punti di risonanza. Basti per ora dire che si è anche disposti ad ammettere che ci siano sostanziali divergenze *contenutistiche* anche sui temi comuni al Socrate platonico e a quello senofonteo,¹⁴ e nonostante ciò si spera di trovare un sostanziale accordo tra i due. Si ritiene infatti di poter meglio comprendere il significato dell'attività di Socrate attribuendo maggior veridicità dell'usato alla sua professione di ignoranza. In altre parole attribuendo a Socrate una attività filosofica fondamentalmente zetetica, ma non per questo priva di ogni contenuto positivo, anzi ricca di una lezione sul significato della filosofia il cui senso è stato forse per lungo tempo perduto.¹⁵

14 Dorion cita a questo proposito Luccioni, *op.cit.*, p. 48-56, che argomenterebbe a favore dell'accordo tra le testimonianze platonica e senofontea semplicemente stilando una lista di temi comuni (*daimon*, il nesso tra virtù e scienza, la pietà, il rapporto con l'omosessualità, l'educazione, la politica etc.). Dorion osserva che “il y a certes des thèmes communs à Xénophon et à Platon, mais le problème n'est pas tant de savoir s'ils traitent des mêmes questions, que de déterminer s'ils traitent des même façon”. E ripete poco dopo che “l'on pourrait sans peine montrer, pour chacun de ces thèmes [quelli elencati ad es. da Luccioni], que le traitement que leur réserve Xénophon est *inassimilable* à celui de Platon” (p. CIII-CIV, corsivo mio). Tuttavia questa ribadita inassimilabilità dei due testimoni principali non è meglio argomentata, né sono riportati riferimenti a studi che l'hanno sostenuta nello specifico.

15 Con ciò non si intende affermare alcuna sostanziale novità. L'ispirazione del presente studio va cercata principalmente nel lavoro di P. Hadot che (come altri, ad es. Ch. Horn, *op.cit.*) negli ultimi decenni ha riportato alla ribalta l'idea della filosofia come “modo di vivere”, prima che come elaborazione teorica di un sistema. Qui si spera di fornire elementi che contribuiscano a chiarire come questa prospettiva si possa concretizzare nell'interpretazione dell'attività socratica, nella convinzione che i frutti dell'ispirazione di Hadot non siano ancora venuti del tutto a maturazione. E nella convinzione, altresì, della piena attualità del concetto antico di filosofia.

§2 La dialettica socratica¹⁶

In questo e nel seguente paragrafo cercheremo di impostare le questioni che costituiscono lo stimolo alla luce del quale il paragone medico acquista, a nostro avviso, tutta la sua importanza. La domanda che si prenderà come filo conduttore, e che fornirà la guida per giungere all'analisi del paragone medico, può così essere formulata: si può attribuire a Socrate un metodo di ricerca e/o un sapere positivi? In caso affermativo, come possono essere determinati questo metodo e questo sapere? Solo alla luce di queste vaste questioni il paragone medico potrà essere compreso in tutta la sua portata, e pensato come elemento portante di un tentativo di risposta alle stesse.

Per cercare di porre sul piatto tutti gli elementi principali della questione, pur evitando di addentrarsi in problemi interpretativi specifici, si prenderanno le mosse nel presente paragrafo dagli aspetti più evidenti e inequivoci dell'attività filosofica di Socrate (2.1), ovvero dalla forma comunicativa per cui passa il suo filosofare: il dialogo. Sulla base di questa analisi si tenterà una definizione semplicemente negativa del sapere socratico: se in base agli aspetti principali della dialettica di Socrate non possiamo ancora dire “cosa è stato” (seppur ne ha avuto uno) il suo sapere, possiamo però forse indicare almeno “cosa non può essere stato”.

Da questo sfondo si cercherà di far emergere il rischio della contraddizione tra professione d'ignoranza e testimonianze che avvalorano l'ipotesi che Socrate possedesse un sapere morale positivo. Per mostrare come l'analisi del paragone tecnico e medico sia punto d'arrivo necessario per comprendere questa contraddizione, si prenderanno in esame innanzitutto altri tentativi di soluzione. In primo luogo sottoporremo ad analisi l'ipotesi (sostenuta da Vlastos)¹⁷ che il sapere morale positivo che Socrate manifesta in certe circostanze sia il frutto del procedimento elenctico (2.2). Dopo aver evidenziato le debolezze di quest'ipotesi, si sosterrà l'idea di una possibile duplicità (o pluralità?) della dialettica socratica, cercando in una fase

16 Si cercherà qui di fare un uso il più chiaro possibile del termine “dialettica”. Eliminare l'ambiguità del termine richiederebbe tuttavia un approfondimento specifico. Il termine assume in riferimento a Socrate, nella letteratura secondaria considerata, almeno quattro significati differenti (e non sempre tale differenza viene esplicitata), che possiamo qui approssimativamente così descrivere: il semplice scambio di domande e risposte (che è forse il significato più fedele all'uso nei dialoghi socratici); la confutazione (quindi con i connotati eventualmente negativi che ad essa si attribuiscono); un certo procedimento di ricerca della verità (significato più vicino a quello aristotelico, e quindi forse il meno adatto quando si parla di Socrate); la pratica socratica nel suo complesso. Qui e nel seguito si intende il termine in linea di massima, ove non specificato diversamente, nel primo significato, o nel quarto. Ambiguo resterà il nostro uso, nei casi in cui è ambiguo l'uso che ne fa la letteratura considerata.

17 G. Vlastos, *The socratic elenchus*, cit.

non confutatoria l'origine dell'eventuale sapere positivo del filosofo. Il tema sarà affrontato prima in riferimento alla testimonianza platonica (2.3) e poi rispetto a quella senofontea. Ma per quanto riguarda Senofonte ci si dedicherà *in primis* alla questione della scarsa presenza di *elenchoi* nei *Memorabili* (2.4), che potrebbe esser prova decisiva dell'incompatibilità con la testimonianza platonica (tesi sostenuta da Dorion). Prenderemo quindi in esame l'ipotesi che la testimonianza senofontea fornisca traccia di specifici procedimenti dialettici adoperati da Socrate al fine di giungere alla dimostrazione di determinate asserzioni e definizioni (2.5).¹⁸ La questione dell'insegnamento socratico della dialettica conduce inevitabilmente nei *Memorabili* ad un confronto con il problema dell'intellettualismo etico: la necessità dell'*enkrateia* come condizione della pratica dialettica, sottolineata da Senofonte, genera ovvi problemi se posta a confronto con la tesi intellettualistica. La questione è fondamentale per valutare la conciliabilità del Socrate platonico con quello senofonteo, e soprattutto la possibilità che il sapere positivo socratico vada inteso come un insieme più o meno sistematico di asserzioni. Approfondiremo quindi il tema alla fine del presente paragrafo (2.6).

Il terzo paragrafo di questo capitolo ripartirà poi dalla contraddittorietà della professione d'ignoranza interrogandosi su di essa come enigma, e affrontando la questione del sapere socratico non più sul piano della dialettica, ma su quello dei suoi risultati.

2.1 Principali aspetti formali del metodo socratico e *sophia* socratica.

Il dato più evidente della modalità comunicativa scelta in maniera esclusiva da Socrate è ovviamente l'oralità. Il rifiuto della scrittura, che com'è noto trova ancora espressione in Platone,¹⁹ è già di per sé un dato significativo in un contesto in cui non solo i naturalisti e i sofisti avevano già fatto e facevano un certo uso del mezzo scrittorio, ma, come si tornerà a dire nel prossimo capitolo, la seconda metà del V sec. è segnata anche dal fiorire di trattati e manuali provenienti dagli "ambiti disciplinari" più disparati. Se d'altronde Socrate dovette essere, cosa non frequentemente sottolineata, anche un buon conoscitore della letteratura a sua disposizione,²⁰ è chiaro che la scelta dell'oralità già rimanda alle questioni più profonde della

18 Lo si farà attraverso la discussione di due contributi sul tema: C. Natali, *Socrates' Dialectic in Xenophons Memorabilia*, in L. Judson – V. Karasmanis, *Remembering Socrates. Philosophical essays*, Clarendon Press, Oxford, pp. 3-19, 2006; e J.-B. Gourinat, *La dialectique de Socrate selon les Mémoires de Xénophon*, in M. Narcy e A. Tordesillas, *Xénophon et Socrate*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 129-160.

19 Generando com'è ovvio grossi problemi ermeneutici. Su questo tema ci si limita a richiamare F. Trabattoni, *La verità nascosta*, Carocci, Roma, 2005.

20 Dai cenni autobiografici presenti nel *Fedone* (96a ss.), e dalla testimonianza di Senofonte (in *Mem.* IV 7 ci dice ad esempio che sconsigliava di imparare la geometria e l'astronomia oltre ciò che è utile nella vita, "e

riflessione socratica, e innanzitutto alla sua professione d'ignoranza.

Il secondo dato, in ordine di evidenza, è il rifiuto di produrre lunghi discorsi assertivi (“macrologia”), come era uso per chi, come i sofisti, si faceva pagare per le sue lezioni, e la predilezione invece per la “brachilogia”. Questo è un dato evidente nei dialoghi “giovanili” di Platone, che com'è noto tende a divenire meno lampante già nei dialoghi “di transizione”, come il *Gorgia* o il *Menone* (nonostante in essi la predilezione per la brachilogia venga ancora risolutamente affermata). Nei *Memorabili* senofontei i dialoghi riportati sono per lo più molto più brevi e schematici, ma nella maggior parte dei casi sono costituiti anch'essi di brevi domande e risposte, nonostante il ruolo che Socrate vi svolge sembra essere più che semplicemente maieutico. Ci sono però significative eccezioni, tanto nei *Memorabili*²¹ quanto nei dialoghi giovanili di Platone.²²

L'opposizione tra brachilogia socratica e macrologia sofistica, afferma Giannantoni, è “un'opposizione che non è semplicemente formale, ma rinvia a intrinseci problemi morali, i quali solo con Socrate vengono alla luce, e nei quali si è visto un passo importante nel riconoscimento del diritto dell'individuo chiamato a collaborare personalmente alla ricerca dialogica della verità.”²³ Ciò ovviamente non significa che si possa ridurre il metodo sofistico alla produzione di discorsi lunghi, posto che anzi i sofisti spesso si vantavano di poter rispondere, a qualsiasi domanda, tanto con una lunga orazione quanto laconicamente (si veda ad. es. *Gorg.* 449c, *Prot.* 329a-b, e cfr. *Prot.* 342 ss.). Ma come sottolinea ancora Giannantoni, da un lato la propensione di retori e sofisti è decisamente per la macrologia, e dall'altro anche

tuttavia non ne era inesperto”), sappiamo che aveva letto le opere dei naturalisti, e da *Mem.* II 6, 14 sappiamo che usava leggere con i suoi amici le opere dei sapienti, commentandole.

21 In alcuni casi si tratta di discorsi, spesso esortativi, formulati propriamente da Socrate (mai comunque rivolti ad una folla, ma sempre ad un interlocutore specifico), ad es. in I, 4, 11-18 (rivolto ad Aristodemo, sull'esistenza degli dei); I, 5, 1-6 (una lode della padronanza di sé); o ancora I, 6, 2-10 (confutazione di Antifonte sofista). In altri casi si tratta invece, come capita anche in Platone, di discorsi che Socrate riportare altrui, come il discorso sull'educazione di Eracle, attribuito al sofista Prodicò di Ceo, in II, 1, 21-34.

22 Rispetto alle quali tuttavia va osservato che, nonostante qualche voce contraria, la critica tende ad attribuire ai più significativi di questi “lunghi discorsi” socratici una funzione parodica nei confronti della retorica sofistica, come sintetizzava la situazione Gabriele Giannantoni in *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli, 2005, p. 51, n. 33. Ivi lo studioso rimanda a vari casi di discorsi lunghi nel *Protagora* (319a-320c, 342a-347a, 351b-359a), nell'*Ippia minore* (372a-373a), e nel *Gorgia* (ove il discorso che va da 464b a 466a, è riconosciuto esplicitamente come *makròs lògos* in 465b, 466a e 506e). Un altro esempio riportato da Giannantoni è *Alc.I* 121a -124b (cfr. 106b dove Socrate dichiarava la propria predilezione per il domandare e rispondere).

23 Giannantoni, *op. cit.*, p. 48.

negli scambi di brevi battute, essi hanno di mira il “dimostrare la loro abilità nell'εὐλόγειν e la loro combattività”.²⁴ Dunque, come nel caso del rifiuto della scrittura, anche questo secondo elemento formale della comunicazione socratica sembra rimandare ad elementi costitutivi del filosofare socratico, il che ci conforta nel presente tentativo di fornire una definizione del sapere di Socrate, sulla base dei soli dati formali evidenti delle sue scelte comunicative.

Il rifiuto della scrittura e dei discorsi lunghi sono esplicitamente congiunti in un passo emblematico del *Protagora*:

Se, difatti, qualcuno discorresse di questi stessi argomenti con qualcuno degli oratori che parlano in pubblico, forse potrebbe udire discorsi come questo o da un Pericle o da qualche altro abile oratore; se invece l'interrogassimo su qualche altro punto particolare, costoro, *come libri*, non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande, ma interrogati su qualche passo, anche piccolo, da loro pronunciato, come bronzi percossi risuonerebbero a lungo e vibrerebbero finché fossero toccati; così i retori, a chieder loro una pur piccola spiegazione, fanno un interminabile discorso. (*Prot.* 328e-329b)

Il difetto saliente dei retori, come dei libri, è dunque che non sono in grado di “rendere ragione”(logon didonai) di ciò che affermano.

Dopo l'oralità e la brachilogia, il terzo elemento formale caratteristico della dialettica socratica sembra essere la confutazione, l'*elenchos*. E tuttavia, già a questo punto, si separano apparentemente le strade di Senofonte e di Platone. Com'è di primo acchito evidente, infatti, se l'*elenchos* nei dialoghi “aporetici” di Platone è modalità assolutamente dominante e caratterizzante del *dialeghesthai* socratico, non lo stesso si può affermare per Senofonte. La questione dell'*elenchos* è stata ampiamente dibattuta, come accennato, soprattutto a partire dal 1983, a seguito di un fondamentale articolo di Gregory Vlastos. Ma in questo dibattito, nota Dorion,²⁵ non si è praticamente mai tirato in ballo Senofonte: circostanza che sembrerebbe giustificata. Soprattutto se si considera che in più di quaranta conversazioni riportate nei *Memorabili*, una sola contiene qualcosa di simile ad un caso tipico di *elenchos*: ed è l'unica nella quale Socrate non compare (I, 2, 40-46). Per quanto riguarda Senofonte ci limitiamo per ora quindi, su questo punto, a riportare alcune informazioni quantitative tratte dal saggio di Dorion sul tema,²⁶ per poi abbandonare i *Memorabili* fino al paragrafo 2.4.

24 *ivi.* pp. 49-50. Per quanto riguarda la combattività si veda soprattutto *Prot.* 333e. Cfr. *Men.* 75 c-e, ove è criticato il modo di rispondere alla maniera degli eristi (ma su questo cfr. *infra* §2.3).

25 *Op. cit.*, p. CXVIII. Si rimanda per una bibliografia di tale dibattito *ibid.*, n.1.

26 *Ibid.* Anticipiamo che la conclusione dello studioso è che ci sono buone ragioni che giustificano la scarsa

Al contrario di *ἐφωρεία*, che è del tutto assente nell'opera di Senofonte, i termini della famiglia di *ἐλεγχος* ricorrono nell'opera senofontea 32 volte, di cui 23 nelle opere socratiche. Di queste ultime sette vengono qualificate da Dorion come “referenziali”, perché si riferiscono ad argomentazioni che si svolgono sotto gli occhi del lettore. A ciò bisogna aggiungere che alcune delle occorrenze si conformano all'uso tradizionale e non filosofico del verbo, nella forma *ἐλέγχειν* + participio, che comunque è impiegata per mettere in luce un aspetto nascosto di un individuo, e generalmente un aspetto negativo, una qualche forma di colpa o vizio (somigliando in ciò alla locuzione francese “convaincre de”). Aggiungiamo per ora solo questo: che delle 7 occorrenze “referenziali” solo una si colloca nei *Memorabili*, e si riferisce a due conversazioni, III 1 e III 8 (nella prima Socrate confuta Aristippo, che nella seconda tenta di fare lo stesso con Socrate).

Volendo per ora trattare dei caratteri tipici dell'*elenchos*, è d'obbligo dunque riferirsi ai dialoghi platonici. In primissimo luogo va ricordato come l'*elenchos* risulta essere, nell'*Apologia*, il fondamento stesso della missione filosofica di Socrate: è per tentare di confutare l'oracolo (*ἐλέγξων τὸ μαντεῖον*) che Socrate comincia ad esaminare i suoi concittadini. Ed è in riferimento a questo esame che Socrate afferma che “una vita senza ricerca (*ἀνεξέταστος βίος*) non vale la pena di essere vissuta dall'uomo” (38a). E d'altronde già in 28e il senso del responso era così riassunto: “il dio stabilisce (così ho creduto d'intendere) che debba vivere filosofando e interrogando (*ἐξετάζοντα*) me stesso e il prossimo”. Se consideriamo infine che, com'è stato notato Socrate adoperava il metodo confutatorio anche contro il suo accusatore in tribunale (in modo inedito rispetto alla tradizione della retorica giudiziaria greca),²⁷ risulta più che evidente la centralità di tale metodo per il Socrate platonico. La presenza o meno del metodo elenctico è stata inoltre presa da Vlastos come uno dei criteri principali per poter distinguere, all'interno dell'opera platonica, il personaggio protagonista dei dialoghi giovanili (Socrate_E), nel quale possiamo a suo avviso vedere rispecchiato il Socrate storico, e quello protagonista dei dialoghi maturi (Socrate_M), che sarebbe invece portavoce di Platone.²⁸ Lo studioso riassume la sua posizione, nel suo volume su Socrate, in dieci proposizioni che indicano le differenze tra i due personaggi. Due di queste

presenza della confutazione nei *Memorabili* (benché se ne possano osservare alcuni esempi), contro chi avrebbe addirittura attribuito a Senofonte un semplice misconoscimento dell'importanza e della natura dell'*elenchos* socratico (Dorion riferisce questa accusa in particolare ad Irwin, *ivi*, p. CXIX, n. 1).

27 È la confutazione rivolta a Meleto: cfr. Dorion, *op. cit.*, p. CLIII.

28 G.Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, La nuova Italia, Firenze, 1998, p. 66. I pedici si riferiscono rispettivamente all'inglese “Earlier” e “Middle”.

proposizioni (III, X) si riferiscono per l'appunto all'*elenchos*. Esso è descritto come un metodo d'indagine avversativo, il cui scopo è il perseguimento della verità attraverso la confutazione di tesi difese dagli interlocutori.²⁹ La domanda alla quale tali interlocutori sono chiamati a rispondere, come ben noto, è solitamente la richiesta di definire un concetto morale, con la classica formula della domanda socratica: “che cos'è?” (τί ἐστί). Tipicamente l'interrogato si dichiara in un primo momento perfettamente in grado di rispondere, ma commette poi, definizione dopo definizione, errori formali di vario tipo.

Un elemento essenziale di questo procedimento è che le premesse dell'argomentazione siano opinioni espresse o accettate dall'interrogato. Come osserva Vlastos,³⁰ questo carattere rende l'*elenchos* ascrivibile a quella categoria di ragionamenti che Aristotele chiamerà “peirastici”, nei quali una tesi è considerata confutata solo quando la sua negazione è derivata dalle premesse accettate dal rispondente stesso (*Soph.El.* 165b 3-5). In ciò essi si distinguono dai ragionamenti dialettici, nonostante spesso le opinioni dell'interlocutore siano altresì opinioni diffuse o autorevoli (ἐνδοξαί). Lo schema essenziale dei dialoghi aporetici viene così schematizzato da Vlastos: si parte da una proposizione *p* che l'interrogato propone; costui viene poi indotto da Socrate a riconoscere anche le premesse *q* ed *r*; da *q* ed *r* vengono tratte conclusioni che contraddicono *p*.

La regola del “dire ciò che si crede” (per Vlastos “say what you believe”)³¹ è richiamata ad esempio in modo del tutto esplicito nel *Menone* (nella prima parte del dialogo, generalmente considerata socratica). Al giovane Menone viene chiesto cosa sia la virtù. Poiché Socrate dichiara di non aver mai incontrato qualcuno che lo sapesse, il giovane si stupisce che Socrate non abbia trovato in Gorgia questa conoscenza. Il filosofo, allora, ironizzando sulla propria scarsa memoria, chiede a Menone: “Ricordami, dunque, le sue parole [di Gorgia], o, se preferisci, dì come la pensi tu stesso, ché, senza dubbio, hai la stessa opinione di Gorgia” (71c-d). E subito dopo Socrate precisa ulteriormente: “Lasciamo, dunque, Gorgia, *dal momento che è assente*; ma dì tu, in nome degli dèi, Menone, cosa sia la virtù!” (71d). Con quella che pare presentata come una specie di cortesia nei confronti di un assente (che non

29 Cfr. *infra*, § 2.2 e *passim*, ove si metterà in discussione che lo scopo principale della confutazione socratica sia il perseguimento della verità (quantomeno se intesa come la composizione in sistema di un certo numero di definizioni e proposizioni) e che in generale la dialettica socratica sia essenzialmente avversativa e negativa.

30 *Op. cit.*, p. 147 e ss.

31 G. Vlastos, *The socratic elenchus*, cit., p. 35. Lo studioso porta i seguenti esempi: *Gorg.* 500b, *Resp.* I 346a, *Crit.* 49c-d, *Prot.* 331c.

potrebbe quindi venire in difesa della propria definizione)³² si inserisce in realtà una condizione strettamente necessaria per gli intenti socratici: l'interlocutore deve assumersi la piena responsabilità di ciò che afferma, in modo da essere pienamente coinvolto nella confutazione.

Allo scopo di comprendere il significato di questo fondamentale aspetto della confutazione socratica, è il caso di citare il seguente passo del *Gorgia*:³³

Se io non presenterò proprio te quale unico testimonio a conferma di quello che dico, non mi sembrerà di aver raggiunto nulla di degno sul nostro argomento. E, così, neppure tu, credo, sarai convinto se non ti sarò testimonio io solo, lasciando da parte tutti gli altri. (472b-c)

Il passo (insieme ad altri) lascia pensare che la ragione che motiva la regola del “dire ciò che si crede” sia l'esigenza di raggiungere una conclusione avente un certo grado di certezza epistemica. Notiamo però un passo parallelo e complementare, dell'*Alcibiade I*, dal confronto col quale risulta chiaro che, almeno nei dialoghi giovanili, la ragione della regola di non procedere se non si è entrambi convinti della veridicità di ciò che si afferma ha soprattutto una rilevanza retorica ed educativa. Ci si trova in una fase del dialogo in cui Alcibiade si sta rifiutando di fornire adeguata dimostrazione del fatto che alle volte ciò che è giusto non è anche utile. Socrate gli chiede dunque di rispondere alle domande perché possa così convincerlo del contrario. Il giovane, evidentemente già avvezzo alle *epideixeis* sofistiche, ma non ancora al metodo socratico, pretende che Socrate parli da solo. Ma così il filosofo giustifica il suo metodo:

SOCR: Come? Non è che vuoi essere persuaso quanto più è possibile? ALC. Senz'altro! SOCR. Allora non resterai persuaso il più possibile se sarai tu a dire come stanno le cose? ALC. Credo di sì. SOCR. Allora rispondi, ma se non sentirai dire da te stesso che ciò che è giusto è anche utile non ci credere se te lo dice un altro. (114e, cfr. anche 110a1-3)

Il monito metodologico finale è chiaro: in ambiti come la morale non bisogna lasciarsi convincere dal fascino di un discorso retorico, ma bisogna ragionare e non concedere nulla di cui non si sia persuasi. L'intento principale di Socrate nell'*Alcibiade I* non è meno evidente: se

32 Cfr. *Carmide*, 162c-e, ove il giovane interlocutore offre una definizione che risale in realtà a Crizia. Quest'ultimo è tuttavia presente e può subentrare in soccorso della propria definizione di fronte all'aporia del giovane.

33 Per il quale cfr. *infra* [p. 26-31](#).

il giovane non è direttamente coinvolto nel corso del dialogo, e se non è anzi lui stesso a sostenere le tesi che risulteranno poi confutate, è impossibile che la sua anima subisca quella profonda, ma salutare, scossa che sola può costringerlo a riconsiderare le sue scelte di vita.

Sembra ben possibile che anche nel passo del *Gorgia* la ragione della regola sia come nell'*Alcibiade I*, retorica e paideutica. Tuttavia, se di fronte ad un giovane ed ancora sprovvisto Alcibiade tale norma può ben essere resa esplicita, lo stesso non è forse possibile con il sofista Polo.³⁴ L'interesse espresso da Socrate nel *Gorgia* per il grado di veridicità attribuibile alla conclusione eventualmente raggiunta nel dialogo con Polo (aspetto, vedremo, fondamentale nell'analisi che Vlastos formula dell'*elenchos*), potrebbe essere, almeno in parte, un espediente per persuadere Polo ad adeguarsi alle regole del dialogo socratico. Quel che pare certo è che un interlocutore che non dice sinceramente quel che pensa sull'argomento in questione, mai potrà trovarsi in quello stato che è il miglior punto di partenza per la ricerca filosofica: lo stato di *aporia*.

Eccoci dunque all'ultimo elemento essenziale della confutazione nei dialoghi giovanili di Platone su cui è necessario in questa sede soffermarsi. Così lo stato di *aporia* viene descritto da Menone nel dialogo omonimo:

[...] mi somigli davvero, nella figura e nel resto, alla piatta torpedine di mare: perché anche questa, se qualcuno le si avvicini e la tocchi, (*sic*) subito lo fa intorpidire. Ora mi sembra che tu abbia avuto su di me lo stesso effetto, poiché sono veramente intorpidito nell'anima e nella bocca, e non so più cosa risponderti. E sì che ho fatto tante orazioni sulla virtù e dinanzi a un gran pubblico, e molto bene, come mi pareva. E ora invece, non so neppure dire che cosa essa sia. (*Men.*, 80a-b)

L'incapacità di fornire alcuna risposta ad una domanda che all'inizio era parsa semplice, è l'esito più comune delle confutazioni socratiche, e può per ora essere additato come lo scopo stesso della confutazione. Più avanti torneremo sul *Menone* (in particolare sul cosiddetto esperimento con lo schiavo) e su altri passi platonici per capire se questo stato di intorpidimento sia fine a sé stesso, o piuttosto sia il preludio ad una seconda fase della dialettica socratica, di positiva "ricerca condivisa", cui però solo chi sia stato lasciato da Socrate a naufragare nel senso di *aporia* avrà la forza di dedicarsi, perché finalmente consapevole della propria ignoranza.

Continueremo tra breve però a trattare dell'*elenchos*. Al tema dedicheremo il prossimo paragrafo, nell'arco del quale ci domanderemo, con Vlastos, se l'*elenchos* possa avere una

34 In altre parole è difficile credere che Polo avrebbe dato la stessa risposta di Alcibiade alla domanda: "Non è che vuoi essere persuaso quanto più è possibile?" (114e).

funzione di positiva produzione di una qualche forma di certezza filosofica. Ma prima ancora, in conclusione di questo paragrafo, possiamo ormai abbozzare, come annunciato, una definizione “negativa” del sapere socratico basata sui soli aspetti salienti del suo filosofare fin qui analizzati. La peculiarità delle scelte comunicative di Socrate permette infatti una prima determinazione delle sue pretese epistemiche sulla base delle sole caratteristiche superficiali della sua comunicazione, e sulla base di quali veicoli comunicativi vengano sistematicamente evitati e/o denigrati. Se a Socrate può in qualche modo essere attribuito un sapere, si dovrà quindi trattare di un sapere che non può essere messo per iscritto, o comunque non può essere insegnato per iscritto; un sapere che non può essere comunicato *ex cathedra*, attraverso lunghi discorsi rivolti a molte persone, e quindi formulati in modo valido per molti ascoltatori;³⁵ non comunicabile neanche rispondendo a delle domande, ancorché brachilogicamente;³⁶ non comunicabile ad un interlocutore insincero, che non è disposto ad esporre le proprie opinioni morali, ovvero le opinioni sulla base delle quali compie o ha compiuto le proprie scelte di vita; non comunicabile a nessuno le cui opinioni morali non siano state preliminarmente confutate, o, in altri termini, a nessuno che non sia stato preliminarmente indotto in uno stato di *aporia*. Se un sapere positivo di Socrate esiste, dunque, si tratta di un sapere ben strano, le cui peculiarità dovranno rendere ragione della peculiarità delle sue scelte comunicative.

2.2 *L'elenchos in Platone.*

Cominceremo in questo paragrafo ad addentrarci nell'analisi delle *modalità* del filosofare socratico, ovvero della forma e dei mezzi attraverso cui Socrate potrebbe aver trovato e insegnato una qualche sapienza. Ci soffermeremo innanzitutto sui dialoghi platonici, ponendoci la questione se il sapere socratico possa essere il risultato di quello che è il procedimento dialettico principale adoperato dal Socrate platonico: l'*elenchos*. Analizzeremo nel presente paragrafo, contestandole, le argomentazioni di Vlastos, che ha sostenuto appunto l'ipotesi che l'*elenchos* avesse condotto Socrate alla dimostrazione positiva di un certo *set* di opinioni morali coerenti. Nel prossimo paragrafo, quindi, cercheremo in Platone le tracce di

35 Cfr. *Symp.* 175d: “Sarebbe bello, o Agatone, se la sapienza fosse di tal natura che scorresse dal più pieno al più vuoto di noi solo a toccarci, come l'acqua che in due tazze scorre, attraverso un filo di lana, da quella più piena a quella più vuota.”

36 Se anche Socrate si dichiara disposto a rispondere alle domande, piuttosto che ad interrogare, sembra che Socrate non esponesse mai la propria opinione (almeno non in pubblico e su questioni generali). Ciò lo si può dedurre principalmente a partire da passi come *Resp.* 337a, e *Mem.* IV, 4, 9, ove Socrate viene accusato, rispettivamente da Trasimaco e da Ippia, di esser solito non esprimere chiaramente il proprio punto di vista (cfr. *infra*).

una fase non confutativa della dialettica socratica: se infatti non è l'*elenchos* a consentire a Socrate il raggiungimento di un sapere positivo, allora è possibile che altri procedimenti dialettici non confutativi fossero praticati da Socrate quotidianamente. Ed effettivamente numerosi sono gli accenni nelle opere socratiche di Platone ad una “ricerca condivisa”, come scopo cui la confutazione dovrebbe condurre: una volta reso l'interlocutore consapevole della propria ignoranza, egli è ormai pronto a partecipare cooperativamente alla ricerca del filosofo. L'ipotesi che si avanzerà è che, in effetti, solo scelte autoriali differenti abbiano fatto sì che in Senofonte ci sia rappresentato un Socrate molto meno polemico di quello platonico. Entrambi gli atteggiamenti potrebbero esser stati propri del Socrate storico, se si ammette che la sua pratica fosse composta da componenti ben distinte, espresse selettivamente in base allo stato dell'anima dell'interlocutore. Il paragrafo 2.4 dunque sarà dedicato, attraverso il confronto con l'analisi di Dorion, alle ragioni della sostanziale assenza dell'*elenchos* nei *Memorabili*. Nel successivo paragrafo, infine, (2.5) ci si interrogherà sulla natura della fase positiva della dialettica socratica per come presentata in Senofonte, attraverso il confronto con i contributi di altri due studiosi che si sono recentemente occupati del tema.³⁷

Ma per arrivare a domandarci se Socrate possedesse un sapere positivo, e un metodo dialettico positivamente volto al rinvenimento di un tale sapere, bisogna a questo punto richiamare alcune delle evidenze fondamentali che generano la contraddizione testuale che rende così problematica la definizione del sapere socratico.

La contraddizione è evidente in prima istanza dalla dinamica tipica dei dialoghi aporetici. L'esempio più lineare è l'*Eutifrone*,³⁸ nel quale, nonostante l'iniziale dichiarazione d'ignoranza, Socrate finisce per apparire decisamente meno sprovveduto dell'interlocutore, rispetto al tema in oggetto (il “santo”). Ma d'altro canto Socrate è noto per il suo rifiuto di esporre le proprie opinioni, e accusato di *fingersi* ignorante. Il passo più rappresentativo a questo proposito si trova senz'altro nel primo libro della *Repubblica*, ove Trasimaco esclama:

37 Si tratta dei già citati saggi di C. Natali e J.-B. Gourinat. Entrambi gli studiosi prendono le mosse dall'osservazione che è in Senofonte che bisogna cercare se si vuole trovare chiara traccia di una dialettica socratica non puramente confutativa. Cfr. Natali, *op. cit.*, p. 5, “Xenophon's *Memorabilia* are the main testimony for a non-refutative dialectic in Socrates, a dialectic which has the aim of arriving at positive determinations, and definitions of moral good and human virtue”.

38 Considerabile il prototipo del dialogo aporetico, si veda ad es. G. Matthews, *Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski*, in “Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytic tradition”, 85, 1996, p. 215, cfr. *infra*, *Appendice III*; cfr. F. Ferrari (a cura di), *Socrate tra personaggio e mito*, Bur, Milano, 2007, p. 195.

Per Eracle, eccola qui la famosa ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che tu non solo non avresti voluto rispondere, ma avresti fatto dell'ironia e tentato ogni via piuttosto che rispondere alle domande che ti fossero state rivolte. (337a)

Un'accusa straordinariamente simile gli è rivolta anche da Ippia nei *Memorabili*: “È ora che tu smetta di prenderti gioco degli altri interrogando e confutando tutti, mentre non vuoi riconoscere ragione a nessuno e non riveli il tuo pensiero su nessun problema” (IV, 4, 9).³⁹

Nell'*Apologia* platonica Socrate si difende definendo una “calunnia” quella secondo la quale “c'è un certo Socrate, *un uomo sapiente*, [...]” (18b6-c1). Il filosofo avanza un'ipotesi precisa per spiegare la diffusione di tale calunnia: “[...] ogni volta, infatti, gli ascoltatori concludono che sia io il sapiente nel campo in cui confuto gli altri” (*Apol.* 23a). L'opinione condivisa da Trasimaco e da Ippia, ovvero che Socrate, pur possedendo un sapere lo tiene nascosto, limitandosi ad interrogare, sarebbe dunque il risultato di una scorretta valutazione del significato della confutazione. Ma il passo in cui forse più chiaramente il filosofo afferma la propria ignoranza è il seguente:

Allorché ho saputo di quel responso, naturalmente mi è venuto da riflettere: – Che mai vuol dire il dio, a cosa alluderà? Io per me sono consapevole di non essere sapiente affatto, per cui mi chiedo cosa mai intende [...]. (*Apol.* 21b)⁴⁰

39 Sulla risposta di Socrate ci soffermeremo più avanti. Gourinat (*op. cit.* p. 134), che ha interesse a dimostrare che il Socrate senofonteo, al contrario di quello platonico, è solito esporre il proprio punto di vista, liquida questo passo supponendo che Senofonte si limiti a riportare l'opinione di Ippia. Ma a noi sembra che esso non possa non costituire un chiaro esempio di come anche in Senofonte sia testimoniata la professione d'ignoranza socratica, o almeno, la sua abitudine a non rispondere alle domande, limitandosi a porle (almeno in pubblico).

40 Vlastos, come vedremo fa un uso centrale di questo passo per dimostrare che il disconoscimento socratico del sapere è totale. E in effetti la denegazione di sapere è qui sicuramente più generale, ma forse solo la traduzione adottata da Vlastos permette considerarla un disconoscimento categorico di ogni tipo di sapere (trad. usata dall'ediz. italiana: “Sono consapevole di non essere sapiente in alcunché, né poco né molto”, *Socrate...*, cit., p. 317). La traduzione di Vlastos è stata contestata da A. Brancacci (*Il sapere di Socrate nell'Apologia*, in *Lezioni socratiche*, a cura di G. Giannantoni e M. Narcy, Bibliopolis, Napoli, 1997, pp. 303-327). Il primo traduce (nell'ancor più esplicita traduzione francese del suo libro) “Je n'ai pas conscience d'être sage en quoi que ce soit, petite ou grande chose [...] alors qu'en fait je n'ai aucun savoir, je ne crois pas non plus en avoir”, laddove la traduzione corretta, secondo Brancacci, sarebbe “io ho coscienza in me stesso di non essere sapiente né molto né poco” (è fornita in un altro saggio, *Socrate e il tema semantico di coscienza*, sempre in *Lezioni Socratiche*, Bibliopolis, Napoli, 1997, p. 293, cfr. [infra p. 72-73](#)) per la prima parte, e “alors qu'en fait je ne sais pas, je ne crois pas non plus de savoir”, Brancacci, *Il sapere...*, cit., pp. 314-316. Tuttavia l'interpretazione che si vuole proporre nel presente lavoro non richiede che si sfugga all'evidente

E ancora, nel raccontare di come Callia additasse in Eveno di Paro la persona adatta cui affidare l'educazione dei suoi figli, esclama: “E beato Eveno di Paro [...] se davvero possiede questa tecnica [...] Anch'io mi farei bello e insuperbirei, se avessi queste competenze: il fatto è che mi mancano, Ateniesi” (20b-c).

Nella stessa *Apologia* tuttavia sono chiaramente espresse da Socrate anche affermazioni che paiono contraddire la sua professione d'ignoranza. Un esempio saliente è 29b: “Che sia male e cosa vergognosa commettere ingiustizia e disobbedire a un'autorità superiore, dio o uomo che sia, *questo lo so*”. Ma soprattutto va ricordato il noto e discusso passaggio (20d-e, sul quale torneremo più avanti), in cui Socrate afferma di possedere una certa “sapienza umana”.⁴¹ Un altro passo annoverato come affermazione esplicita di un sapere positivo lo si trova poi ad esempio nel *Critone*: “Dunque non dobbiamo ricambiare le ingiustizie. Né far male a nessuno, qualsiasi cosa gli altri facciano a noi” (49c10-11); affermazione rispetto alla quale poco dopo Socrate dice: “Io la penso così da molto tempo e continuo tuttora, ma se tu la pensi diversamente dillo e istruiscimi”.

Di fronte a queste contraddizioni si sono interrogati gli studiosi, cercando di coniugare le opposte affermazioni possano essere intese. C'è tuttavia anche chi, come Nehamas,⁴² ha sostenuto proprio l'insolubilità di questo enigma. Lo studioso prende in esame in primo luogo la soluzione proposta da Irwin. Quest'ultimo, secondo la relazione offerta da Nehamas, tenta di risolvere la contraddizione sostenendo che le affermazioni positive di Socrate vanno considerate quali “vere opinioni”, piuttosto che vere e proprie “conoscenze”. In tal modo la contraddizione tra professione d'ignoranza e affermazioni positive, a rigor di logica, non sussisterebbe. Tuttavia, obietta Nehamas, almeno nel caso di *Apol.* 29a-b ciò che pare reclamare Socrate è esplicitamente un “sapere”, e non una “vera opinione”. Lo studioso prende in seguito in esame la proposta di Vlastos: la professione d'ignoranza è da considerarsi come un caso di “ironia complessa”, in cui ciò che è affermato è inteso vero in un senso e falso in un altro. In particolare Socrate affermerebbe di essere ignorante secondo il concetto “filosofico” di conoscenza, intesa come infallibile e deduttivamente certa, mentre affermerebbe il proprio sapere riferendosi ad un concetto più debole di conoscenza, intesa

generalità di questo disconoscimento.

41 Cfr. *infra* § 3.

42 Cfr. A. Nehamas, *The art of living: socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998, p. 73. Approfittiamo qui per soffermarci schematicamente sull'argomentazione di Nehamas poiché su di essa vorremo ritornare più avanti, Cfr. *infra*, § 3.

come conoscenza di un certo numero di definizioni, aventi un certo grado di certezza induttiva dovuto all'aver ripetutamente superato la confutazione (concetto “elenctico”).⁴³ Questa soluzione è tuttavia per Nehamas ancora inadeguata: il primo dei due concetti (la conoscenza “filosofica”) non può infatti essere adoperato in riferimento a Socrate, non essendo stato ancora compiutamente definito nel V sec.⁴⁴ L'ipotesi che Nehamas quindi prende in analisi è che, seguendo lo schema dell'ironia complessa, Socrate avrebbe affermato da un lato di avere conoscenza “elenctica”, negando dall'altro ogni sapere, in riferimento al concetto “tecnico” di conoscenza. Tuttavia, al termine di una complessa argomentazione, lo studioso finisce per scartare anche questa ipotesi, in quanto, sostanzialmente, risulta confutata la possibilità di riconoscere un maestro di virtù, come invece è possibile riconoscere un vero maestro di qualsiasi altra arte. In tal modo, scartata ogni ipotesi, Nehamas crede di poter affermare l'insolubilità dell'enigma socratico. Esso sarebbe poi stato stimolo per la formulazioni da parte di filosofi moderni e contemporanei di differenti “arti di vivere”, alle quali la figura di Socrate con la sua enigmaticità, avrebbe invitato: “like a blank sheet Socrates invite us to write”.⁴⁵

Questa soluzione della contraddizione tra professione di ignoranza ed affermazioni di un sapere positivo, ci pare tuttavia inaccettabile, almeno finché non si saranno fatti tutti gli sforzi possibili per trovare invece ipotesi di soluzione plausibili ed aderenti alle testimonianze. Affermare l'insolubilità dell'enigma, per quanto elegantemente lo si possa fare, non ci avvicina infatti di un passo alla comprensione del messaggio socratico. E d'altronde ci pare decisamente una sovrainterpretazione il considerare la scelta socratica di non scrivere, e in generale la professione d'ignoranza, come un invito alla scrittura.

Torniamo dunque sul concetto di “ironia complessa”, e sull'ipotesi che sia l'*elenchos* a fornire a Socrate un sapere positivo. La confutazione condotta contro Vlastos da Nehamas risulta d'altronde poco convincente. Come sosterremo meglio nel §3, il concetto di conoscenza secondo il quale Socrate negava di sapere può esser ben individuato in quella che nell'*Apologia* viene definita “conoscenza divina” (23a) o “più che umana” (20d-e), e attribuita ironicamente ai naturalisti ed ai sofisti: senza bisogno di trarre tale concetto di conoscenza certa e stabile da riflessioni epistemologiche successive. Attraverso il confronto dialettico con l'ipotesi di Vlastos, ci porremo dunque in questo paragrafo la domanda seguente: può l'*elenchos* esser stato il procedimento dal quale Socrate traeva la conoscenza che gli permise

43 In Vlastos, *Socrate...*, cit., la questione è approfondita nel cap. I e nella nota aggiuntiva I.1, p.316 e ss.

44 Tra breve si riprenderà la posizione di Vlastos, ma saranno altre le ragioni che ci condurranno a rifiutarla. Nehamas, *op. cit.*, pp. 74-75.

45 *Ivi*, p. 9.

di compiere le sue scelte di vita con sicurezza, fino alla scelta estrema di accettare la condanna a morte? E possono d'altronde le affermazioni di positive sopra citate, essere considerate quali proposizioni la cui veridicità Socrate considerava induttivamente comprovata?

Come accennato, l'ironia complessa si distingue dall'ordinaria ironia, poiché quest'ultima va intesa semplicemente rovesciando il suo significato letterale dell'asserzione (*contrarium quod dicitur intelligendum est*).⁴⁶ Invece “nell'ironia 'complessa' ciò che viene detto a un tempo è e non è ciò che si intende: il contenuto superficiale dell'asserzione in questione è inteso dal parlante come vero in un senso e falso in un altro”.⁴⁷ Nel suo noto saggio sull'*elenchos* socratico⁴⁸ Vlastos prendeva le mosse dalla contestazione delle precedenti definizioni di *elenchos* (in particolare quella presente nell'*Encyclopedia of Philosophy*, scritta da Roland Hall). L'errore principale contestato ad esse era di aver sopravvalutato l'aspetto avversativo della procedura elenctica, lasciando in ombra ciò che è invece secondo Vlastos la caratteristica saliente di tale procedura: “Socratic elenchus is a search for moral truth [...]”.⁴⁹ Ma a questo errore ne era strettamente legato un altro: l'*elenchos* era stato descritto come una dimostrazione dell'auto-contraddittorietà della tesi sostenuta dall'interlocutore (ovvero da *p* derivare *non-p*). Ma come abbiamo visto⁵⁰ ciò che Socrate compie confutando, può essere più correttamente descritto come far sì che la contraddittoria della tesi *p* sia dedotta, non dalla tesi stessa, ma da altre premesse (*q* ed *r*), accettate per vere solo perché ammesse dall'interlocutore. Da queste due difficoltà Vlastos faceva scaturire “il” problema dell'*elenchos* socratico, lasciato in ombra dalle precedenti definizioni: come può Socrate pretendere attraverso questa procedura di aver dimostrato la falsità della tesi e la verità della sua contraddittoria, se tutto ciò che fa è dimostrare l'incongruenza interna di un certo *set* di premesse accettate dall'interlocutore?⁵¹

Un'osservazione che Vlastos fa derivare dal suo schema dello “standard elenchus” richiede qui una breve digressione, in quanto minaccerebbe profondamente la posizione che si è assunta nel presente lavoro riguardo alla conciliabilità della testimonianza platonica con

46 Secondo la definizione di Quintiliano, *Istitutio oratoria*, 9.22.44, e similmente in 6.2.15 e 8.6.54. Citato in G. Vlastos, *Socratic Irony*, *The Classical Quarterly New Series*, 37, 1987, p. 79, n.1.

47 Vlastos, *Socrate...*, p. 40.

48 Vlastos, *The socratic elenchus*, cit.

49 *Ivi*, p. 30.

50 *Supra* [p. 13](#).

51 Nello schema in quattro punti del procedimento socratico che Vlastos fornisce, i primi tre corrispondono alla descrizione del procedimento elenctico già riportata, *supra*, [p. 13](#). Sul quarto torneremo *infra*. Vlastos, *The socratic elenchus*, cit. p. 39: Si tratta dello schema di quello che lui chiama “standard elenchus”.

quella senofontea. Vlastos infatti attribuisce il silenzio di importanti studiosi come Zeller e Guthrie a proposito dell'*elenchos* al fatto di aver valorizzato un passo dei *Memorabili* che descrive il procedere dell'argomentazione socratica nel modo seguente:

[...] Quando poi lui stesso dimostrava qualcosa secondo un ragionamento, procedeva attraverso i punti più generalmente riconosciuti (*διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων*), nella convinzione che ciò conferisse sicurezza all'argomentazione. Appunto grazie a questo egli era il più capace, fra quelli che conosco, di ottenere il consenso degli ascoltatori quando parlava. (IV, 6. 15)

Secondo Vlastos questo passo è in conflitto in modo “innegoziabile” con il procedimento dell'*elenchos* che prende le mosse non da *endoxa* (ovvero non passa *διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων*), ma dalle tesi ammesse dall'interlocutore.

Tuttavia è evidente come sia necessario dedurre l'inconciliabilità delle due testimonianze, solo se si presuppone, come fa Vlastos, che l'*elenchos* sia l'unica modalità del dialogare socratico.⁵² Ma se, come si intende fare nel presente lavoro, si ammette la possibilità di una complessità della dialettica socratica, allora questo conflitto diventa forse sanabile. Anzi, il passo dei *Memorabili* adoperato da Vlastos, se citato nella sua interezza, può addirittura risultare una delle prove più chiare di questa complessità. La frase immediatamente precedente a quella citata da Vlastos, infatti, è la seguente: “E riportando in questo modo i discorsi ai loro fondamenti, faceva diventare evidente la verità anche agli avversari” (IV, 6, 14). Essa si riferisce ad un breve dialogo appena riportato, che, partendo dal dissenso su chi sia il migliore tra due cittadini, viene spostato da Socrate sulla domanda: “Qual è il compito del buon cittadino (*τί ἐστὶν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου*)[...]?” Ad una lettura del passo nella sua interezza, si può ben supporre che se una parte di esso va raffrontato all'*elenchos* dei dialoghi platonici, è piuttosto la prima (IV, 6, 14), che si riferisce infatti ad un dialogo avente per oggetto una domanda nella classica forma del *τί ἐστὶν*. E non la seconda parte del passo, riferibile, probabilmente, alle “definizioni” che costituiscono il corpo principale del cap. IV 6.⁵³

Ma torniamo alla questione che qui ci interessa, ovvero se l'*elenchos* possa essere considerato un metodo di dimostrazione della verità di una proposizione.⁵⁴ Vlastos riconduce

52 Cfr. *ivi*, p. 46: “If the elenchus, *his only line of argument*, gave those doctrines no rational grounding [...]” (corsivo mio).

53 Il passo in questione è preso per l'appunto come prova della duplicità del metodo socratico da Leo Strauss, Cfr. Fussi, *op. cit.*, pp. 105-6. Su *Mem.* IV 6 in generale si tornerà più avanti.

54 Si tratta di ciò che nella schema dello “standard elenchus” fornito da Vlastos corrisponde al punto (4): “[...]”

la necessità di mettere in discussione l'idea che l'*elenchos* socratico sia puramente confutativo, ad un problema in particolare. Se l'esposizione dell'incoerenza delle opinioni dei suoi interlocutori è tutto ciò che Socrate si aspetta dall'*elenchos*, allora “where did he find positive support for those strong doctrines of his on whose truth he based his life? If the elenchus, his only line of argument, gave those doctrines no rational grounding, what did?”⁵⁵ Ma è possibile, secondo lo studioso, abbandonare l'immagine di un *elenchos* puramente confutativo. Soprattutto sulla base della seguente frase, che Socrate pronuncia nel *Gorgia*: “Has it not been proved (ἀποδείκνυται) that what was asserted [by myself] is true?”(479e). L'asserzione in questione è la nota posizione socratica secondo cui “soffrire ingiustizia è meglio che commetterla”. Qualche pagina prima, un passo che abbiamo già in parte citato⁵⁶ fa riferimento in maniera ancor più ampia alla verità come scopo del dialogo in corso. In 471b Socrate addirittura accusa Polo sostenendo che, argomentando in modo scorretto (ovvero “portando testimoni come in un tribunale”), lo sta privando di quella che è la sua sola ricchezza: la verità. Ciò costringe apparentemente a rinunciare all'idea di un *elenchos* puramente confutativo.

La soluzione di Vlastos consiste in una acuta analisi logica dell'*elenchos*, e di come esso possa condurre, agli occhi di Socrate, a dare qualche fondamento alla verità delle asserzioni indagate. Socrate avrebbe potuto considerare come veritiero l'insieme di asserzioni tra loro coerenti, sopravvissute a numerose confutazioni, sulla base della seguente assunzione: (A) nel *set* di opinioni morali di qualsiasi essere umano c'è una qualche opinione vera (q , r) che implica logicamente la negazione dell'opinione falsa che si vuol confutare (p). In tal modo non c'è la possibilità che un insieme di opinioni morali tra loro coerenti sia falso, poiché almeno una di esse è sicuramente vera. Socrate in altre parole sarebbe stato guidato dalla fiducia che, per ogni credenza *falsa* consapevolmente sostenuta da un interlocutore (“overt belief”), esistesse, nel suo sistema di opinioni, una credenza implicita (“covert belief”) *vera* ad essa contraddittoria.

L'assunzione di (A) è riconosciuta dallo stesso Vlastos come enormemente pretenziosa (“a

Socrates claims that *not-p* has been proved true, *p* false.” Vlastos, *The socratic elenchus*, cit., p. 39,

55 Riconduce in ciò la sua posizione a Grote, che, a differenza di Zeller, aveva visto l'importanza dell'*elenchos*. Grote tuttavia si accontentava di risolvere l'aporia supponendo che “the negative cross examination and the affirmative dogmatism are two unconnected operations of thought; the one does not lead to, or involve, or verify the other” (*Plato*, vol. I, p. 292), Vlastos, *The socratic elenchus*, cit., p. 46.

56 Vedi *supra*, [p. 14](#), dove come si ricorderà abbiamo per l'appunto osservato come non è necessario prendere come del tutto sincera l'aspirazione socratica alla verità, almeno in quanto verità di certe proposizioni.

tremendous assumption”).⁵⁷ Ma solo grazie ad essa si può affermare che Socrate, a seguito di anni di confutazione, fosse ormai in possesso di un insieme di opinioni morali coerente,⁵⁸ del quale poter affermare: “C The set of moral beliefs held by Socrates at any given time is true”.⁵⁹

Ma quali sono le ragioni testuali che convincono Vlastos di (A)? Nel *Gorgia* Socrate dice a Polo in 474b: “In realtà io sono convinto che non solo io, ma anche tu, tutti gli uomini, tutti pensiamo che commettere ingiustizia sia peggio che patirla e che sottrarsi alla pena sia male maggiore che l'essere punito”. Ma che queste opinioni vere sono possedute da ciascuno non solo in alcuni momenti ma nell'arco dell'intera propria vita, sarebbe dimostrato da 482b: “E allora, come dicevo, o confuti la filosofia, dimostrando che commettere ingiustizia e non pagare il debito delle proprie colpe non è il più grave dei mali, o, se lascerai inconfutato questo punto, per il cane, dio dell'Egitto, Callicle, oh Callicle, sarai in contraddizione con sé stesso, e *per tutta la vita sarai in disarmonia con te*”. Il contenuto di questi passi tuttavia non ci sembra conclusivo rispetto all'assunzione di (A).

Si voglia innanzitutto osservare come l'ultimo passo citato possa esser interpretato in modo differente: esso infatti a ben guardare non sembra implicare che *chiunque* non sostenga la tesi della preferibilità del subire ingiustizia al commetterla sarebbe *in ogni tempo* in contraddizione con sé stesso. Ci sono infatti almeno altre due ragioni per le quali in questa sede Socrate potrebbe sentirsi in diritto di accusare Callicle di incoerenza, ed affermare che questa incoerenza durerebbe “per sempre” (nel futuro) se Callicle non riuscisse a confutare la tesi in oggetto. In primo luogo non c'è necessità di fare appello alle opinioni implicite (“covert beliefs”) di Callicle per vedere la contraddizione, poiché a questo punto del dialogo (al termine della confutazione di Polo) l’“opinione vera” utile a falsificare la tesi di partenza (ovvero *q* od *r*) dovrebbe essere posseduta da Callicle in modo “scoperto”: Socrate può infatti sin qui supporre che Callicle sia costretto a condividere, come spettatore, le conclusioni raggiunte con Polo, poiché solo nella risposta successiva Callicle esplicita il proprio dissenso rispetto alle premesse accettate da Polo e da Gorgia (482d-e). Ma c'è una seconda ragione, ancor più esplicita, per la quale Socrate rivolge a Callicle l'accusa di incoerenza: poco sopra infatti la contraddizione di Callicle è intesa in senso diacronico (nell'interpretazione di Vlastos

57 *Ivi*, p. 52.

58 (B), *ivi*, p. 56.

59 La fiducia nella presenza nell'animo di chiunque di opinioni morali vere, avrebbe poi richiesto, secondo la ricostruzione di Vlastos, la formulazione dell'ipotesi platonica della preesistenza dell'anima e della teoria dell'anamnesi.

al contrario va intesa tra “overt beliefs” e “covert beliefs”, quindi sincronicamente), come conseguenza dell'incostanza degli amori di Callicle, Demo figlio di Pirilampo, e il demo ateniese, che cambiano idea in continuazione.⁶⁰ Si tratta quindi evidentemente, nel passo adoperato da Vlastos (482b) di un invito ad amare la filosofia che “invece, dice sempre la stessa cosa”. L'incoerenza di Callicle, quindi, è una diretta conseguenza dell'incoerenza (sempre, anche, diacronica) dei suoi amori.⁶¹ In altre parole Callicle sarà “sempre” in contraddizione, finché non si deciderà ad amare la filosofia piuttosto che il *demos*, ovvero finché si accontenterà di ragionare in modo persuasivo senza curarsi della correttezza del ragionamento, perché in tal modo non potrà sostenere sempre la stessa cosa, ma sarà sempre costretto a mutare argomenti al mutare dei gusti del *demos*.

Per quanto riguarda poi il primo testo richiamato da Vlastos per sostenere la tesi (A), ovvero *Gorg.* 474b, sia sufficiente qui la seguente ipotesi: il passo sembra essere una ragionevole anticipazione dell'argomentazione che segue, che si baserà sul presupposto che è “moralmente più brutto” (474c 7, *ἀσχητον*) commettere ingiustizia piuttosto che patirla. Tale presupposto, che invece Callicle contesterà, può sin qui essere ben considerato da Socrate come condivisibile da tutto il genere umano. E dunque la sua speranza che appunto tutto il genere umano condivida la conclusione (*not-p*) si basa semplicemente sulla convinzione che nessuno sarebbe disposto (se non altro per ragioni retoriche) a negare la premessa (*q*): ma tale speranza può benissimo fondarsi semplicemente sulla endossalità della premessa (connessa all'uso comune della coppia *aischron/kalon*) piuttosto che sull'assunzione, decisamente più

60 “[...]in ogni circostanza, ho la sensazione che tu, pur non essendo uomo da poco, qualunque cosa dica, qualunque cosa sostenga l'oggetto del tuo amore, non sei capace di opporti, ma ti lasci cambiare da cima a fondo”(481d). “No, tu non sai opporti alle voglie, ai punti di vista degli oggetti del tuo amore, tanto che se qualcuno, ascoltando ciò che tu *volta a volta* dici per influenza di questi, si stupisse per le contraddizioni in cui vieni a cadere, tu, se proprio volessi dire la verità, dovresti rispondergli che fino a quando non s'impedirà ai tuoi amori di parlare come parlano, anche tu non potrai parlare se non come parli” (481e-482a). Questo per quanto riguarda il modo in cui è espressa l'incoerenza degli amori di Callicle. Allo stesso modo Alcibiade, uno degli amori di Socrate, “ora dice una cosa ora altra cosa” (482a); cfr. *Alc.I* 116e ss. ove lo stato in cui si trova Alcibiade (“le cose mi appaiono ora in un modo, ora in un altro”, 116e3-4) risulta essere proprio la definizione dell'ignoranza delle cose che non si ha consapevolezza di non sapere (“E allora non si dimostra chiaramente che il motivo per cui ti senti smarrito è che non hai conoscenza di questi argomenti?”, 117a9-10). Si cfr. anche la concezione delle parti più basse rispettivamente dell'anima e della *polis* nella tripartizione della *Repubblica*, Cfr. ad es. 588b ss.

61 Benché nelle metafore che seguono in 482b-c (la lira scordata, il coro stonato) questo elemento cronologico sembri svanire, è tutt'altro che chiaro che il passo possa essere applicato ad contraddizione tra opinioni possedute coscientemente, ed altre solo implicitamente.

impegnativa, di (A). In altre parole, affermare che in realtà tutto il genere umano condivide la sua tesi può essere letto come una sorta di minaccia che Socrate si sente in diritto di lanciare al suo interlocutore, perché fiducioso nella invincibilità *retorica* dell'arma che sta per sfoderare: nessuno è disposto ad ammettere che fare ingiustizia è più bello che subirla, se non vuole trarsi addosso la disapprovazione dell'uditorio! Una fiducia però che doveva ancora fare i conti con l'esistenza di un Callicle.⁶² Ma posto ciò, nulla ci costringe a pensare che Socrate credesse di poter dimostrare con l'argomentazione in questione la *veridicità* della sua tesi.

Prima di abbandonare l'ipotesi di soluzione all'enigma del sapere socratico che abbiamo discusso nel presente paragrafo, è doveroso soffermarsi su un ultimo punto. Se può essere infatti messo in discussione che Socrate adoperava l'*elenchos* come procedimento atto a provare la veridicità delle sue opinioni morali,⁶³ resta aperta la questione sul come si giustificano gli appelli alla verità operati in *Gorgia* 479e, ed in 471e-472d.⁶⁴

A nostro avviso il richiamo alla verità può essere, in prima istanza, giustificato sulla base di ragioni contestuali. In 471e-472d esso è infatti introdotto per giustificare la regola del “dire ciò che si crede”. A questo proposito si rimanda *supra*,⁶⁵ ove il passo era stato chiarito attraverso il confronto con un passo simile dell'*Alcibiade I* (114e). Riassumendo, si può supporre che il richiamo alle esigenze dettate dalla volontà di raggiungere la verità (che Polo non può disconoscere per lo stesso pudore a causa del quale di trova costretto ad ammettere che commettere ingiustizia è più brutto che subirla, 482d-e), sia decisamente più adatto per rendere accettabile ad un sofista una regola dialettica necessaria in realtà perché lo si possa confutare, e indurre in *aporia*. Con ciò non si vuole però attribuire a Socrate un atteggiamento semplicemente eristico, ma piuttosto sottolineare la terza delle tre ragioni che secondo Vlastos motivano la regola del “dire ciò che si crede”: ovvero “to discover how every human being ought to live and test that single human being that is doing the answering – to find out if *he* is living as one ought to live” (corsivo dell'autore).⁶⁶ Si tratta di quello che Vlastos stesso

62 D'altronde l'eccezionalità di Callicle come interlocutore è sottolineata più avanti dallo stesso Socrate, *Gorg.* 486d-e. Dell'esistenza storica di Callicle peraltro, com'è noto, non abbiamo conferme. Il che può ben significare che il giovane sofista sia in realtà figura forgiata appositamente da Platone per poter mettere in scena l'estrema prova di fronte alla quale le tesi del maestro si sarebbero potute trovare, cfr. *Gorg.*, 486 d-e.

63 Ovvero, sulla base delle nostre argomentazioni, si può negare conclusività alla soluzione di Vlastos del “problema dell'*elenchos* socratico”.

64 Ci si trova cioè a dover risolvere diversamente il problema posto dal punto (4) dello schema dello “standard *elenchos*”.

65 [P. 14-5.](#)

66 Vlastos, *The socratic elenchus*, cit., p. 36-7.

denomina aspetto “terapeutico” dell'*elenchos*.⁶⁷ In altri termini il costringere l'interlocutore a dire ciò che pensa, è chiaramente necessario perché in nessun altro modo Socrate potrebbe ottenere quello spaesamento (*aporia*) che nel *Menone* viene paragonato all'effetto della scossa della torpedine: solo se le opinioni morali confutate sono quelle sulle quali l'interrogato ha fondato le proprie scelte di vita, l'effetto della confutazione sarà sufficientemente drastico da indurre l'interlocutore a cambiare vita e dedicarsi alla filosofia.

In ultimo bisogna osservare come l'asserzione la cui veridicità in *Gorg.* 479e si dice dimostrata, è lontana dall'esser facilmente condivisibile. Si tratta infatti dell'affermazione dell'infelicità dell'ingiusto impunito, che si oppone sicuramente al senso comune. Come torneremo a dire⁶⁸ è notevole che non solo in questo caso, ma in generale tutte le volte che Socrate reclama una qualche positiva conoscenza, lo fa in riferimento ad asserzioni che o sono al limite dell'auto-contraddittorietà (il cosiddetto “sapere di non sapere”), o sono estremamente “paradossali”, nel senso greco del termine, (come appunto l'eudaimonismo etico, e l'intellettualismo). A questo proposito (il tema viene ripreso in *Appendice, V*) si può avanzare l'ipotesi che ciò faccia parte di un preciso aspetto della complessiva strategia comunicativa socratica. Se è vero infatti che agli occhi di Socrate la verità è forse raggiungibile, ma non esprimibile in un discorso esaustivo ed universale, nondimeno essa dev'essere almeno esprimibile nella forma che lo stesso dio di Delfi sceglie per comunicare con gli uomini: l'enigma. In altri termini, se non si dà la possibilità che il dio affermi alcunché di falso (cfr. *Apol.* 21b), allora almeno la forma da lui scelta per comunicare con gli uomini dovrà sfuggire a qualsiasi scetticismo sulle possibilità del *logos* di formulare la verità. Essa sarà l'unica opzione qualora si voglia comunicare anche con chi non avrà opportunità di chiedere spiegazioni,⁶⁹ in quanto, in qualche senso, “lontano”.⁷⁰ Nell'ottica di una strategia comunicativa di questo tipo, ha dunque un senso che si insista sulla veridicità di asserzioni

67 Cfr. *infra* p. [31 e ss.](#)

68 *Infra* Appendice IV.

69 Cfr. *Prot.* 328e-329b (si veda *supra*, [p. 11](#)). Lo scritto ed i “discorsi lunghi” proprio questo hanno in comune, di non essere in grado di dare spiegazioni.

70 Apollo è definito proprio come il dio che “agisce da lontano”, (cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, cap. 1). Si presuppone in questa assimilazione il fatto ovvio che asserire qualsiasi definizione o tesi come propria opinione, o come vera, equivale ad assumersi la responsabilità di essa, non solo di fronte ai presenti, agli interlocutori del momento, ma anche di fronte a tutti coloro cui tali affermazioni potrebbero essere riportate. In altri termini, affermare positivamente qualsiasi asserzione svincola la stessa dal contesto, implicando che si sarebbe disposti a sostenerla anche in qualsiasi altro contesto (pena la contraddizione).

particolari, e ci si assuma personalmente la piena responsabilità di esse, solo ed esclusivamente in riferimento a tesi o definizioni il cui senso letterale è lontano dall'essere chiaro, o dall'essere in linea con il comune sentire. Più che una soluzione a questo o quel problema morale, un tale genere di “verità” viene ad essere, per chi si lascia interrogare da esse, uno stimolo alla ricerca, un pungolo che agisce non diversamente da come il responso dell'oracolo ha agito su Socrate (*Apol.* 20e ss.).

Allo stato attuale del nostro ragionamento ci troviamo di fronte di nuovo al problema che Vlastos ha ritenuto di risolvere argomentando l'efficacia dell'*elenchos* come mezzo per una positiva produzione di un sapere proposizionale. Ovvero: da dove Socrate ha tratto la sicurezza nelle proprie scelte di vita, se non possedeva alcun sapere stabile riguardo alla moralità? E a cosa si riferisce il filosofo, d'altro canto, quando afferma il possesso di una “sapienza umana”? Come anticipato, tuttavia, ci troviamo rispetto a Vlastos in una posizione di vantaggio, in quanto siamo disposti ad ammettere l'esistenza di una seconda fase, non confutativa, della dialettica socratica. Possiamo allora sperare che in essa sia ravvisabile la traccia di un metodo di ricerca capace di fornire a Socrate la sua “sapienza umana”. Questa seconda fase ci è meglio testimoniata in Senofonte. Ma per salvare l'ipotesi su cui abbiamo fondato il nostro ragionamento (di una conciliabilità di fondo delle maggiori testimonianze socratiche) ci soffermiamo innanzitutto sulle evidenze in Platone dell'esistenza di una fase non polemica della dialettica socratica.

2.3 Una fase non confutatoria della dialettica socratica in Platone.

La distinzione tra i sofisti e Socrate è, com'è noto, ben marcata nei dialoghi platonici. Gabriele Giannantoni ha ad esempio messo in luce la rilevanza del lessico ginnico e agonistico nella descrizione del comportamento di Protagora nel dialogo omonimo, volto a sottolineare la distanza del sofista da Socrate, il quale discute non per *φιλονικία*, ma con lo scopo di “condurre una ricerca in comune, per dissipare i propri dubbi ed apprendere”.⁷¹ L'invito ad esporre la propria sincera opinione ed a rispondere in modo breve, infatti, ha senz'altro l'effetto, come si è cercato di sottolineare *supra*, di rendere possibile a Socrate mettere in luce l'eventuale insipienza dell'interlocutore. Ma in ogni caso, come esprime chiaramente Giannantoni, tale regola, così come la contrapposizione tra discorsi lunghi e discorsi brevi, “non concerne l'opportunità di forme procedurali, di mera tecnica dialettica, ma implica la scelta tra due atteggiamenti di fondo: l'atteggiamento, cioè, di chi vuol persuadere l'interlocutore senza lasciargli margine d'intervento critico, [...], e l'atteggiamento di chi vuole

⁷¹ Giannantoni, *op. cit.*, p. 48.

discutere per sottoporre sé stesso e l'interlocutore a quel comune *elenchos* [...], a quel comune *exetazein*, in cui si attua la ricerca della verità attraverso la reciproca comprensione, il reciproco dare e ricevere ragione”.⁷² In altri termini l'affermare l'esigenza della brachilogia e della *parresia* (intesa appunto come sincera esposizione delle opinioni sulle quali si fondano le proprie scelte morali) è innanzitutto una forma di opposizione alla dialettica combattiva cui i sofisti avevano abituato sé stessi, i loro allievi, e l'ambiente culturale ateniese degli ultimi decenni del V sec. Socrate propone un'alternativa: “Io pensavo infatti che una cosa fosse trovarsi insieme dialogando, altro fosse parlare alla folla” (*Prot.* 336 a-b).⁷³ Salvo però che l'intenzione di condurre quel “comune *exetazein*”, quel “comune *elenchos*”, cui si riferisce Giannantoni, è, nei dialoghi giovanili, generalmente frustrata dall'incontro con interlocutori che ben lungi dall'esser disposti ad un aperto confronto, al “reciproco dare e ricevere ragione”, ritengono di avere la verità in tasca. Allora il Socrate ricercatore diventa confutatore, e da “comune”, l'*elenchos* diviene arma nelle mani esperte di Socrate.

Ma con ciò non siamo forse ancora autorizzati a negare a Socrate la sincera speranza ed intenzione di convertire alla ricerca disinteressata i suoi interlocutori, anche quando si tratta di sofisti che, per le loro capacità intellettive, sarebbero stati sicuramente ottimi “colleghi” in una sincera ricerca filosofica.⁷⁴ Che d'altronde non sia mai riuscito in questo intento di conversione è impossibile supporlo, anche sulla base della sola testimonianza platonica: sappiamo infatti con certezza che ci fu un gruppo di giovani e meno giovani abituali frequentatori di Socrate, che potremmo chiamare suoi “allievi”, dei quali faceva parte lo stesso Platone.⁷⁵ E tuttavia Platone nei dialoghi “giovanili” quasi mai ci riporta conversazioni condotte con qualcuno di costoro, e quando lo fa si tratta di coloro che forse erano i meno dotati, o meno onesti intellettualmente (si pensi a Critone nel dialogo omonimo, ed a Crizia nel *Carmide*). O altrimenti, come nell'*Alcibiade I*, ci sono riportate conversazioni che si concludono esse stesse con l'espressione dell'intento da parte dell'interlocutore di divenire un assiduo frequentatore di Socrate.⁷⁶

72 *Ivi*, p. 65.

73 Ci si trova nel momento del dialogo in cui Socrate sta per lasciare il gruppo, poiché Protagora si rifiuta di rispondere brevemente, e così si rivolge a Callia che vuole trattenerlo.

74 Una sincera ricerca, il cui risultato, come dovrebbe ormai esser chiaro, non si vuole qui intendere necessariamente come un sapere formulabile attraverso il discorso. Che Socrate stimasse le capacità intellettive, e scegliesse i suoi interlocutori anche sulla base di esse, ci è testimoniato da Senofonte, *Mem.* IV, 1.

75 Senofonte cita in I, 2, 48, Critone, Cherefonte, Cherecrate, Ermogene, Simmia, Cebete, Fedonda.

76 Cfr. *infra* cap. III, § 2.2.

Il caso esemplare di dialogo la cui conclusione annuncia chiaramente altre conversazioni di cui non abbiamo notizia, è l'*Alcibiade I*:

ALC. [...] noi oggi siamo vicini a fare uno scambio delle parti, Socrate; io prendo la tua e tu la mia. Da oggi in poi non ci sarà modo che io non ti segua sempre come tu fossi un bambino, e che tu non mi abbia vicino come tuo pedagogo. SOCR. [...] ALC. Sì, è così: da questo momento comincio a prendermi a cuore la giustizia. (135d-e)

Un altro esempio significativo è offerto dalla conclusione del *Lachete*, dove, benché ad essere sottoposti ad *elenchos* non siano i giovani stessi ma i loro genitori (Lisimaco e Melesia) e gli amici di questi (Lachete e Nicia), al termine del dialogo viene proposto che i giovani vengano affidati a Socrate per essere educati:

LACH. [...] Però, anche così, io consiglio i nostri Lisimaco e Melesia a lasciarci [Lachete e Nicia, cui in principio i due genitori avevano chiesto consiglio] andar via, te certamente come me, per quanto riguarda l'educazione dei ragazzi, ma di non lasciar scappar via Socrate, invece, come dicevo anche al principio: se io avessi ragazzi così grandi, farei lo stesso. NIC. Sono d'accordo anch'io in questo. Se Socrate è disposto a prendersi cura dei ragazzi non si cerchi nessun altro (200c)

Salvo che poi Socrate propone che tutti insieme si cerchi un maestro adeguato (poiché nessuno, nel corso del dialogo, aveva mostrato un vero sapere):

LIS. Mi piace la tua proposta, o Socrate [...] Sù, fallo per me; domani mattina vieni a casa; non mancare! Ci consiglieremo su questa proposta. Ora, lasciamoci! SOCR. Lo farò, o Lisimaco: verrò da te, domani, se dio vorrà. (201b-c)

Similmente al termine del *Carmide*, il giovane propone lui stesso, con il consenso immediato del suo tutore Crizia, di sottoporsi ancora “per tanti giorni quanti, a tuo parere [di Socrate], bastino” a quell'incantesimo che Socrate aveva all'inizio del dialogo proposto come cura per il mal di testa di Carmide,⁷⁷ e che non è altro che la dialettica socratica stessa (176a-d). Infine, tornando al *Menone*, un passo interessante è 76e-77a, dove l'invito di Socrate affinché il giovane resti in Atene fino ai Misteri per “farsi iniziare”, non ha però alcun seguito significativo (come si evince dal contesto, e come conferma la nota di F.Adorno, si allude con ogni probabilità all'iniziazione alla dialettica socratica).

⁷⁷ Cfr. *infra* [p. 171 e ss.](#)

Ma ancora nel *Menone* sono presenti dei riferimenti che, benché il dialogo in sé stesso non sia normalmente considerato un dialogo “giovanile”, possono forse essere considerati come riferimenti all'attività socratica. Grazie a quel “dialogo nel dialogo”,⁷⁸ che è il cosiddetto “esperimento con lo schiavo”, è forse solo reso più esplicito ciò cui anche nella conclusione dei dialoghi socratici appena citati è accennato. Com'è noto, allo schiavo chiamato in causa da Socrate, nel *Menone*, viene sottoposto un problema matematico (“quanto misura il lato di un quadrato avente superficie doppia rispetto ad uno dato”). Al principio lo schiavo risponde in modo sicuro, convinto della verità della propria risposta errata (“il doppio”), allo stesso modo in cui Menone (ed in generale l'interlocutore tipico dei dialoghi giovanili) era sicuro all'inizio del dialogo di possedere la risposta alla domanda che gli era stata posta (“che cos'è la virtù?”).⁷⁹ Ma al seguito della confutazione, così viene descritto lo stato dello schiavo: “E ora proprio perché non sa ricercherà con piacere; prima, invece, con tutta facilità avrebbe spesso e di fronte a molti, sostenuto che per raddoppiare un quadrato si deve raddoppiare il lato” (*Men.* 84b-c). Qui la lezione per il giovane estimatore di Gorgia è chiara, in quanto poco prima egli stesso era stato indotto in *aporia*, e descriveva il proprio stato con il famoso paragone della torpedine,⁸⁰ e così concludeva: “E sì che ho fatto *tante orazioni* sulla virtù e *dinanzi a un gran pubblico*, e molto bene, come mi pareva. E ora invece, non so neppure dire che cosa essa sia” (*Men.* 80a-b). Ciò che dovrebbe auspicabilmente seguire a questo stato di *aporia* in cui l'interrogato è gettato al termine dell'*elenchos* socratico (e che nei dialoghi più tipicamente socratici si colloca al termine del dialogo stesso) sembra dunque essere una ricerca comune: quel “comune *exetazein*” di cui sopra. Che si possa parlare di una “ricerca comune” come scopo auspicato, se non raggiunto, da Socrate nel *Menone* e in altri dialoghi “elenctici”,⁸¹ sembra confermato da tre espressioni utilizzate da Socrate nella risposta al paragone della torpedine.

E così, tornando alla virtù, io non so che cosa essa sia; tu, forse, lo sapevi prima di toccare me: ora, invece, sei diventato simile ad uno che non sa. Comunque voglio cercare e indagare *con te* (μετά

78 Cfr. Dominic Scott, in *Plato's Meno*, Cambridge University Press, 2006, pp. 99-100.

79 L'esclamazione di Menone era stata: “Non ci vuole niente, Socrate! (ἄλλουχαλέπὸν ὦ Σώκρατες, εἶπεῖν)” (71e1).

80 Cfr. *supra* p. 15-6.

81 Un altro esempio è offerto nell'*Ippia maggiore*, dove avendo il sofista obbiettato arrogantemente, di fronte alle contraddizioni in cui è incorso cercando di definire il 'bello', che gli sarebbe bastato ritirarsi un po' solo a meditare per trovarne una corretta e inconfutabile definizione, Socrate lo esorta: “ma in nome di dio trovalo in presenza mia e cercalo, come finora, insieme con me”(295b).

σοῦ σκεψασθαι καὶ συζητῆσαι) che cosa essa sia. (80d)

E ancora poco dopo Socrate, sperando di aver dissipato ormai ogni resistenza, ribadisce: “[...] convinto d'essere nel vero, desidero cercare con te (μετὰ σοῦ ζητεῖν) che cosa sia la virtù” (81e).

Tralasciamo qui i problemi dovuti alla natura della seconda fase del dialogo con lo schiavo, costituita da uno scambio didattico-maieutico dove il ruolo del rispondente è sostanzialmente passivo, di fronte ad un Socrate che possiede già la risposta di cui si va in cerca. Né tanto meno è possibile soffermarsi in questa sede sul ruolo della teoria dell'anamnesi, che viene introdotta per spiegare la possibilità del procedimento in corso, e dell'apprendimento in generale (cfr. 81d2-3)⁸² Si ritiene tuttavia di poter attribuire anche all'*elenchos* la virtù che Socrate riferisce in 81d al mito della preesistenza dell'anima, contro il paradosso della conoscenza proposto da Menone (80d-e):

Non dobbiamo dunque affidarci al ragionamento eristico: *ci renderebbe pigri*, ed esso suona dolce solo alle orecchie della gente senza vigore; il nostro, invece, *rende operosi* e tutti dediti alla ricerca; convinto d'esser nel vero, desidero cercare con te cosa sia la virtù. (81d-e)

In altre parole ci sembra plausibile che lo scopo rispetto al quale, nel *Menone*, Platone si sente costretto all'introduzione della teoria dell'anamnesi, sia lo stesso per cui non solo qui, ma in tutti i dialoghi “aporetici”, Socrate adopera l'*elenchos*: ovvero per “rendere operosi” nella ricerca, per vincere la pigrizia intellettuale con la quale tutti coloro che non sono veri filosofi accettano le opinioni dominanti, perché chi crede di sapere non ricerca.⁸³

Ci pare quindi si possa affermare che già in Platone sono individuabili chiari segni di una duplicità (o molteplicità) della dialettica socratica. Similmente H. Teloh, afferma:

82 Queste peculiarità sono ciò che rende il *Menone* un dialogo “di transizione”, pur essendo esso ancora rappresentativo, almeno nella fase confutatoria, del metodo socratico. Cfr. Matthews, *op. cit.*, p. 215: “[...] the *Meno* is already a departure from the paradigm [del dialogo aporetico tipico], and that for several reasons. The eloquent description of *aporia* [...] occurs in the middle of the dialogue. It is followed by the Paradox of Inquiry (80d-e) and then by a statement of the Doctrine of Recollection (81b-82a), which in turn is backed up by the interrogation of the slave-boy (82a-86c)”.

83 Cfr. *Men.* 84c4-6, dove Socrate afferma in riferimento allo schiavo, che è già stato costretto ad ammettere la propria incapacità di rispondere: “Credi allora che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere quel che pensava di sapere, pur non sapendolo, se prima non cadeva in dubbio, e se, rendendosi conto di non sapere, non fosse stato punto dal desiderio di sapere?”

Socratic dialectic (question and answer) has two major aspects: *elenchus* (refutation) and *psychagogia* (psyche-leading); how Socrates uses these aspects depends upon the specific character – psychic condition – of a particular interlocutor.⁸⁴

2.4 L'elenchos in Senofonte.

L'affermazione della possibilità di una seconda fase della dialettica socratica (che abbiamo chiamato “ricerca condivisa”) da svolgere in compagnia di coloro che avevano già superato l'esame elenctico, ci consente di sperare di trovare in essa, piuttosto che nell'*elenchos*, l'applicazione di un metodo che conduca alla verità di certe proposizioni. Ma i testi platonici ci offrono una testimonianza limitata di questo secondo momento della dialettica socratica.

Nella testimonianza senofontea le evidenze di una positività del metodo e del sapere socratico sono molto più esplicite che in Platone, seppur le posizioni che vengono sostenute dal Socrate dei *Memorabili* (al quale ci limitiamo in questo lavoro, tralasciando gli altri scritti socratici di Senofonte), appaiano ancor oggi agli studiosi espressione di un moralismo spicciolo e di senso comune (“common place and rather dull”).⁸⁵ Ma prima di dedicarci alla descrizione di una dialettica socratica positiva in Senofonte, è necessario (e di questo ci

84 H. Teloh, *Socratic education in Plato's early dialogues*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986., p. 1. Questa ipotesi permette di rendere conto tra l'altro più facilmente di quei casi indicati da Vlastos come eccezioni nel quadro dei dialoghi giovanili (*Eutidemo*, *Liside*, *Ippia maggiore*), senza dover ipotizzare, come fa lo studioso, un allontanamento di Platone dal metodo elenctico. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, cit., p. 57-8. Ad esempio, rispetto all'*alter-ego* di Socrate nell'*Ippia maggiore*, quel “parente stretto” che, come Socrate racconta a più riprese nel dialogo, lo terrorizza quando rientra a casa tartassandolo di domande, Vlastos è costretto ad ipotizzare che si tratti di un'espressione della presa di distanza di Platone dal metodo confutatorio. Ma poste le nostre premesse, non c'è più alcuna necessità di pensare questo distanziamento in termini di evoluzione. È possibile invece pensare la pratica del dialogo con sé stessi come parte integrante del filosofare socratico, cui solo per mancanza di pretesti contestuali non si fa cenno in altri dialoghi giovanili. Cfr. l'“etica del dialogo” di cui parla Pierre Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998, p. 69; cfr. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987²; trad.it, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988, da p. 43 a p. 49. Cfr. anche *Soph.* 263-4, ove il pensiero viene descritto come un dialogo dell'anima con sé stessa). Cfr. la particolare abitudine di Socrate di fermarsi in piedi a riflettere per lungo tempo, in qualsiasi luogo e senza riguardo per la convenienza sociale: Cfr. *Symp.* 175a-b, 220c-d, e a questo proposito Hadot, *Esercizi...*, cit., p. 45.

Sul passo dell'*Ippia maggiore*, cfr. infine anche Teloh, *op. cit.*, pp.180-1, che sottolinea la funzione retorica dell'*alter-ego* di Socrate, in quanto strumento per rivolgere ad Ippia le più dure critiche, senza mettere a repentaglio la continuazione della conversazione.

85 Natali, *op. cit.*, p. 5. Cfr. *supra*, [p. 3](#), e Cfr. Dorion (a cura di), *Mémorables*, cit., p. XIV- XVI.

occupiamo nel presente paragrafo) rendere ragione per quanto possibile dell'apparente incongruenza tra le due principali testimonianze, a proposito della rilevanza della confutazione della dialettica socratica.

Prendiamo le mosse innanzitutto da un passo del primo libro dei *Memorabili* di cui, come dice Dorion, “on n'a pas toujours bien mesuré l'importance”.⁸⁶ In esso è chiaramente affermata la duplicità della dialettica socratica.

Se c'è chi crede che Socrate, come certuni scrivono e dicono di lui sulla base di semplici congetture, fu abilissimo nel volgere gli uomini alla virtù (*προτρέψασθαι μὲ ἀνθρώπους ἐπ' ἄρετην κρείσσειον γεγονέναι*) ma non fu capace di condurli fino ad essa (*προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτήν οὐχ ἱκανὸν εἶδέναι*), consideri non solo i discorsi con cui, per correggerli, confutava a forza di domande coloro che presumevano di sapere tutto (*ἐκεῖνος [...] τοὺς πάντ' οἰομένους εἶδέναι*), ma anche quali ragionamenti teneva nel corso della giornata a quelli che si intrattenevano con lui (*τοῖς συνδιατρίβουσι*) e verifichi così se lui era capace di rendere migliore chi lo frequentava. (I, 4, 1)

Il passo è soggetto a due contrapposte interpretazioni. La prima secondo la quale i tipi di discussione in questione sarebbero tre, ovvero i discorsi protrettici da un lato (con i quali Socrate rivolgeva gli uomini alla virtù senza condurli fino ad essa) e confutazioni e conversazioni quotidiane dall'altro. La seconda interpretazione invece (sostenuta da Dorion contro Slings) legge nel passo l'indicazione a due soli tipi di conversazione: la confutazione e le conversazioni quotidiane. Secondo questa lettura è evidente che sia stato proprio l'*elenchos* ad aver indotto alcuni a credere che Socrate non fosse in grado di condurre fino alla virtù. L'intento di Senofonte sarebbe dunque quello di mostrare, invece, le conversazioni quotidiane con le quali il filosofo educava alla virtù coloro che lo frequentavano. La seconda delle due interpretazioni coincide nella sostanza con quanto già affermato nel presente lavoro. Le conseguenze che Dorion ne fa derivare, tuttavia, implicano l'incompatibilità tra la testimonianza senofontea e quella platonica.

Ma soffermiamoci innanzitutto sulle ragioni dell'esclusione della prima delle due interpretazioni. La prima argomentazione di Dorion per sostenere propria tesi riguarda la simmetria che il testo stabilisce tra due coppie di opposti: l'esortare gli uomini alla virtù, contrapposta all'incapacità a rendere virtuosi da un lato, e dall'altro l'*elenchos* e le conversazioni quotidiane. Di conseguenza l'ultima frase del passo (“[...] e verifichi così se lui era capace di rendere migliore chi lo frequentava”) si riferirebbe non alla confutazione ed alle conversazioni quotidiane, ma solo a queste ultime. Inoltre, sottolinea Dorion, confutazione e

86 Dorion, *Introduction*, cit., p. CXXVI.

conversazioni quotidiane “s’adressent à des «publics» distincts et très bien ciblés. L’*elenchos* est le traitement choc que Socrate réserve à ceux qui s’imaginent tout savoir, alors que les entretiens quotidiens se déroulent avec ses compagnons”.⁸⁷ Ciò, unito allo scopo dichiarato da Senofonte già in I, 3, 1 (mostrare come Socrate fosse utile ai suoi compagni e con le azioni e con i discorsi), lascia prevedere che le conversazioni riportate da Senofonte siano conversazioni con i suoi compagni, e non con avversari o rivali: ed in effetti la gran parte degli interlocutori di Socrate nei *Memorabili* sono amici e familiari. Invece, solo di uno degli interlocutori di Socrate, in tutto lo scritto, si dice espressamente che pensava di sapere tutto (Eutidemo), e per l'appunto viene sottoposto ad *elenchos* (IV, 2).

L'intento di Dorion nel sottolineare la quasi assenza di *elenchoi* nei *Memorabili* e, come vedremo subito, la *diffidenza* di Senofonte rispetto all'*elenchos*, è d'altronde proprio quello di sottolineare la diversità dell'immagine senofontea del dialogo socratico, rispetto a quella platonica (una pratica confutatoria del tutto polemica, conseguente dalla assoluta ignoranza del Socrate platonico). Se da questa prospettiva Dorion deduce l'incompatibilità delle due immagini della dialettica socratica, si cercherà qui di sottolineare i punti che al contrario potrebbero, nonostante tutto, consentire una immagine unitaria di essa.

Le prime due righe del passo in questione (I, 4, 1) pongono tuttavia un problema: chi sarebbero costoro che credono di Socrate che fu incapace a rendere virtuosi, e “lo dicono e lo scrivono”? Secondo la correzione di Jacobs al testo dei codici (οἷς ἔνιοι al posto di ὡς ἔνιοι), accettata da Dorion (ma non da A. Santoni, la cui traduzione abbiamo citato *supra*) si può credere che Senofonte non si riferisca ad una critica già formulata in certi scritti socratici, ma ad “une conjecture que certains font à partir de ce qui est rapporté, dans certains écrits socratiques, de la méthode de Socrate” (CXXXIV).⁸⁸ Gli studiosi hanno spesso indicato, sulla base del testo originale, in due passi del *Clitofonte* pseudo-platonico (408e, 410b-e) il riferimento polemico di questo passo senofonteo. La critica che Clitofonte rivolge a Socrate è in effetti proprio quella di essere molto bravo ad esortare alla virtù, ma incapace di trasmettere la vera e propria conoscenza di essa. Tuttavia, come osserva Dorion, ci sono delle incongruenze, prima di tutto l'assenza di un riferimento, nel passo pseudo-platonico, alla pratica dell'*elenchos*. Ma soprattutto “il semble bien que Xénophon vise, non pas une critique, mais une représentation négative de Socrate qui découle de l'illustration de sa méthode dans

87 *Ivi*, p. CXXX.

88 La traduzione offerta da Dorion è infatti la seguente: “Mais si certains croient, en le conjecturant d’après ce que d’aucuns écrivent et disent à son sujet, que Socrate [...]” (I, 4, 1).

certain *logoi sokratikoi*”.⁸⁹ Sulla base di ciò lo studioso crede di poter indicare nei dialoghi giovanili di Platone (e risulta congruente con le nostre ipotesi, accettare questa interpretazione), gli scritti sulla base dei quali alcuni congetturavano che Socrate fosse incapace di condurre fino alla virtù. Tale incapacità sarebbe legata dunque, agli occhi dei detrattori, all'*elenchos*; e, sottolinea Dorion, “il est à remarquer que Xénophon ne conteste pas cette association entre l'*elenchos* et l'inaptitude à rendre vertueux; ce qu'il conteste, c'est que l'*elenchos* épuisait à lui seul le discours de Socrate”.⁹⁰ L'intento di Senofonte sarebbe stato quello di sottolineare che, se effettivamente l'*elenchos* era inadatto a condurre alla virtù, il dialogo socratico non si esauriva in ciò.

Fin qui ciò che si è detto non contraddice nella sostanza le nostre premesse. Tuttavia è possibile dedurne, ed è questa la posizione di Dorion, che l'*elenchos* costituisce agli occhi di Senofonte, un elemento marginale della dialettica socratica. In particolare infatti, secondo lo studioso, il passo platonico cui la posizione di Senofonte va contrapposta è la quinta definizione del *Sofista*, che viene concordemente riferita dalla critica al dialogo socratico (*Soph.* 230b-e).⁹¹ Sul passo platonico torneremo nel Capitolo III, poiché contiene un esplicito parallelo tra pratica socratica e pratica medica.⁹² Basti, per ora, ricordare ciò che avrebbe potuto rendere questo passo sgradito a Senofonte: la confutazione, descritta come una purga, una purificazione, risulta nel *Sofista*, essere passaggio assolutamente necessario affinché si possa giungere alla virtù. In contrapposizione a questa immagine, secondo Dorion, Senofonte avrebbe diffidato dell'utilità della confutazione:

S'il s'avère que les *Mémorables* contiennent peu d'*elenchoi*, cette quasi absence ne devra pas être mise sur le compte d'une mécompréhension ainsi que le concluent hâtivement nombreux commentateurs mais bien d'une méfiance.⁹³

E tuttavia in opposizione a Dorion⁹⁴ si vogliono qui compiere due osservazioni. La prima è la seguente: se è vero che i *Memorabili* contengono pochi esempi di confutazione, e se è vero che in I, 4, 1 Senofonte concorda chiaramente con i detrattori cui si riferisce all'inizio del

⁸⁹ Dorion, *op. cit.*, p. CXXXV.

⁹⁰ *Ivi*, p. CXXXVI.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. CXL.

⁹² *Infra* cap. III, §1.4.

⁹³ Dorion, *op. cit.*, p. CXLIV.

⁹⁴ Che giunge a dire che “le Socrate de Xénophon boude l'*elenchos* car, faut-il croire, *il n'y voit pas un instrument susceptible de contribuer à l'acquisition de la vertu*”, corsivo mio, *ibid.*

passo, sull'*insufficienza* della confutazione per condurre alla virtù, tuttavia non è affatto chiaro che egli condivida anche il giudizio di valore che quelli rivolgono alla confutazione in quanto tale. Né d'altro canto sembra si possa dedurre dal passo che il Socrate di Senofonte ritiene l'*elenchos* del tutto inutile rispetto al raggiungimento della virtù: ad esso anzi viene in ogni caso attribuito un ruolo protettivo. A rigore il passo invita semplicemente il pubblico a considerare, per non cadere nell'errore di credere Socrate incapace di una vera *paideia*, non solo i più noti dialoghi confutatori (più noti perché avvenuti in pubblico, e forse a causa del successo dei primi scritti platonici) ma anche l'altro genere di conversazioni. Nessun astio è a rigore contenuto, con buona pace di Dorion, in questo invito.

In altri termini, ciò che “certuni congetturano sulla base di ciò che alcuni scrivono e dicono” (seguendo la traduzione di Dorion) è che: (a) “Socrate non era capace di portare i suoi interlocutori alla virtù”, perché (b) “non faceva altro che confutarli.” Ciò che Senofonte nega è appunto la proposizione (b), da cui deriva la negazione di (a). La ragione sulla base della quale Senofonte nega (b), consiste nell'affermazione di (c): “nelle conversazioni quotidiane, più private, che svolgeva con i suoi interlocutori abituali, Socrate manifestava la sua capacità di educare.” Quindi, posto che (b) e (c) evidentemente si escludono a vicenda, Senofonte si premura in I, 4, 1 di negare (b) attraverso l'affermazione di (c), per arrivare a negare (a). Ma nulla in tutto ciò implica che la confutazione sia perciò inutile, o addirittura dannosa rispetto all'educazione alla virtù. Né tanto meno si afferma che Socrate non fosse affatto dedito alla confutazione, o lo fosse solo raramente.

Bisogna avanzare poi una seconda osservazione a proposito della tipologia di individui cui è rivolta la confutazione: “coloro che credevano di sapere tutto”. Secondo Dorion, questa espressione indicherebbe una categoria molto particolare di persone alla quale, in tutti i *Memorabili*, solo Eutidemo (IV, 2) appartarrebbe. A questo proposito ci si può porre due domande: in primo luogo, poiché la seconda categoria di persone include tutti e soli coloro che si intrattenevano quotidianamente con Socrate, ci si come mai tra coloro che invece non facevano parte del ristretto gruppo degli amici di Socrate, Senofonte indica solo una categoria particolare di persone? In altre parole non si capisce perché non vengano affatto citate tutte quelle conversazioni che, stando alla lettura di Dorion, dovevano essere la maggioranza delle conversazioni socratiche: non elenctiche, ma rivolte a persone estranee alla cerchia ristretta dei frequentatori abituali. D'altronde di Socrate ci vien detto che passava la maggior parte della giornata “dove avrebbe incontrato più gente possibile” (I, 1, 10). La seconda domanda che ci si può porre è la seguente: in quali delle due categorie di interlocutori vanno collocati i personaggi dei dialoghi giovanili di Platone? Se il riferimento polemico del passo è, come

argomenta lo stesso Dorion, proprio Platone, è evidente come Senofonte stia indicando del tutto consapevolmente che quei personaggi appartengono appunto alla categoria delle persone che credevano di sapere tutto. Ci si chiede allora come possa Dorion dedurre, a partire dall'assenza dell'*elenchos* nei *Memorabili*, una differenza incolmabile tra le due testimonianze, tanto da considerare chiusa la “questione socratica” (nella direzione di una rinuncia ad una ricostruzione della figura del Socrate storico). Sembra infatti che in questo passo sia lo stesso Senofonte ad indicarci le ragioni della diversità della sua rappresentazione rispetto a quella platonica: quest'ultima era frutto della scelta di rappresentare solo e soltanto conversazioni che si svolgevano in circostanze pubbliche e con persone che ritenevano di sapere ciò che è “bene” (ma sulla base del racconto dell'*Apologia* di Platone si può ben supporre che non fossero molti, oltre a Socrate, a non avere questo tipo di presunzione, *Apol.* 21b-22e); Senofonte invece si propone di riportare adeguati esempi di un altro genere di conversazioni, che si svolgevano con interlocutori ben diversi. Ma in nessun modo, a nostro avviso, il passo senofonteo implica in modo stringente che l'*elenchos* non fosse comunque un momento di passaggio necessario per poter, dopo aver abbandonato le proprie sicure opinioni preconcepite, cominciare a frequentare Socrate e da egli farsi guidare in una quotidiana “ricerca condivisa”. La conclusione secondo cui è impossibile attribuire al Socrate platonico il tipo di conversazioni che al filosofo attribuisce Senofonte, è in ultima istanza necessaria solo sulla base dell'ipotesi, condivisa da Dorion, cui tutto il presente lavoro si oppone: “Socrate [il Socrate platonico] n'à, de toute façon, rien à enseigner”.⁹⁵

Abbiamo dunque sostenuto che la scelta senofontea di non rappresentare le conversazioni in cui Socrate si dedicava alla confutazione, può essere chiaramente giustificata senza supporre da parte di Senofonte alcuna *diffidenza* nei confronti della utilità morale dell'*elenchos*, e senza quindi dedurre dalla lettura dei *Memorabili* che il Socrate di cui parla Senofonte fosse dedito alla confutazione solo raramente. La ragione che può giustificare chiaramente la differenza tra le due fonti, abbiamo detto, può esser individuata semplicemente in una differente scelta dei due autori; legata forse, possiamo aggiungere, al differente pubblico per cui le rispettive opere erano pensate. Prima di abbandonare la questione è a questo punto il caso di soffermarsi sull'atteggiamento ermeneutico che rende plausibile la nostra posizione.

L'assenza di *elenchoi* nei *Memorabili* può esser considerato caso di applicazione di una strategia retorica di “omissione”. Ovvero una di quelle circostanze, osservate in particolare da Strauss, nelle quali Senofonte, con una scelta consapevole, omette cose spiacevoli, lasciando

95 *Ivi*, p. CLXXVII. Cfr. *supra* p. [30-1](#), in particolare cfr. *Men.* 84b-c (citato *ibid.*), e n. 212.

la possibilità al lettore informato di cogliere l'omissione, e quindi l'allusione che essa implica. La regola generale che Senofonte sembra applicare nei suoi scritti è, secondo Strauss, di “non parlare delle cose tristi e terribili, ma rammentare a qualsiasi costo le cose buone [...] piuttosto che le cattive.”⁹⁶ Il caso principale analizzato da Strauss è il seguente. I *Memorabili* sono volti a tentare di dimostrare la giustizia legale e la pietà legale di Socrate, ma in realtà lasciano intendere tra le righe che la sua giustizia e la sua pietà trascendevano la semplice legalità. Di fatto “né la giustizia legale di Socrate, né la sua pietà legale possono essere provate.”⁹⁷ Strauss osserva ad esempio come l'imputazione di empietà sia considerata dallo stesso Senofonte come più grave di quella di corrompere i giovani, e che d'altronde “solo «alcuni ateniesi» credono che Socrate corrompesse i giovani, mentre «gli ateniesi» credevano che egli non fosse irreprensibile riguardo agli dei. Tuttavia, lo spazio impiegato da Senofonte per provare che Socrate non corrompeva la gioventù è almeno il triplo di quello impiegato per provare che Socrate era devoto.”⁹⁸ Senofonte argomenta osservando che offriva sacrifici, e che credeva nel suo “demone”. Inoltre per fugare il dubbio che si comportasse in modo diverso in pubblico e in privato si affretta a precisare che stava sempre dove avrebbe potuto incontrare più persone possibile, e che parlava in continuazione. Ma questa evidentemente non è un'argomentazione conclusiva. L'unico fatto noto a tutti che viene riportato come prova è il comportamento tenuto da Socrate in occasione del processo dei generali dopo la battaglia delle Arginuse, dove, per restare fedele al suo giuramento, aveva impedito che si procedesse in modo illegale (I, 1, 7-19). Ma “è chiaro che mentre quest'azione comprova la giustizia di Socrate, non dimostra necessariamente la sua devozione, nel senso di una sincera credenza nell'esistenza degli dei venerati dalla città di Atene.”⁹⁹

Un caso simile può darsi per quanto riguarda l'*elenchos*. In I, 4, 1 non si critica l'immagine fornita da chi rappresenta solo le conversazioni in cui “confutava chi credeva di sapere tutto”, come un'immagine scorretta, ma tutt'al più parziale, del filosofare socratico. Né è palesato un presunto disprezzo di Senofonte verso la pratica confutatoria. Semplicemente l'uso della confutazione viene limitato ad una certa categoria di interlocutori: categoria sulla cui ampiezza però nulla ci viene detto. In altri termini, in quanto si tratta di un'immagine sgradevole, Senofonte lascia credere al lettore non informato che l'immagine di Socrate come

96 Lo studioso paragona in ciò la scrittura di Senofonte a quella di Jane Austen. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene: studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998, p. 155. Cfr. *supra* [p. 5](#).

97 *Ivi*, p. 159.

98 *Ivi*, p. 198.

99 *Ivi*, p. 159.

confutatore sia storicamente sbagliata: ma ciò non è mai affermato esplicitamente, così come nessuna delle argomentazioni adoperate dimostra di fatto la pietà legale di Socrate. Ciò posto, l'assenza di *elenchoi* nei *Memorabili* può essere spiegata come frutto di una precisa scelta di Senofonte motivata dai suoi intenti apologetici. E d'altronde se, come sostiene Dorion, il riferimento polemico di I, 4, 1 sono proprio i dialoghi giovanili di Platone, si può supporre che il lettore che Senofonte spera di raggiungere con la propria opera, sia anche chi (forse perché poco portato alla dialettica)¹⁰⁰ potrebbe credere di trovare, nelle opere giovanili di Platone, la conferma dell'immagine che di Socrate aveva dipinto Aristofane nelle *Nuvole*. Ciò che offre Senofonte potrebbe quindi addirittura essere inteso come una consapevole correzione, ed un'aggiunta, pensata distintamente come complementare ai dialoghi platonici.¹⁰¹ Ciò che distingue allora le due maggiori testimonianze su Socrate, sarebbe dunque non tanto una diversa comprensione dell'insegnamento socratico quanto una differente scelta autoriale: più esoterica quella di Platone, in quanto esclude totalmente dalle sue opere socratiche le conversazioni private che Socrate conduceva con i suoi frequentatori abituali;¹⁰² più essoterica quella di Senofonte, che invece decide di mostrare qualcosa in più del rapporto di Socrate con i suoi più intimi e fedeli amici, dai consigli particolari e privati, alle esortazioni, alle discussioni dialettiche. Senza escludere tuttavia che anche in questa maggiore apertura, Senofonte abbia comunque lasciato da parte le conversazioni che Socrate teneva con coloro che considerava i più dotati (come definiti in IV, 1).¹⁰³ Ci basti qui comunque aver

100 Si pensa agli ateniesi “benpensanti”, che nei dialoghi platonici figurano ad esempio nelle spoglie di un Cefalo (in *Resp.I*) o di un Anito (nel *Menone*).

101 Utile a questo punto tornare a citare il passo in questione, approfittandone per riportare integralmente la traduzione di Dorion: “Mais si certains croient, en le conjecturant d'après ce que d'aucuns écrivent et disent à son sujet, que Socrate fut excellent pour exhorter les hommes à la vertu, mais qu'il n'était pas en mesure de les y conduire, qu'ils examinent, après avoir considéré non seulement les questions et des réfutations auxquelles il soumettait, pour les corriger, ceux qui s'imaginaient tout connaître, mais aussi les propos qu'il tenait jour après jour à ceux qui partageaient sa vie, s'il était en mesure de rendre ses compagnons meilleurs.” (I, 4, 1).

102 A meno che non si voglia riconsiderare anche la “platonicità” (almeno rispetto alla forma, se non ai contenuti) dei dialoghi maturi: se questi dovessero riprodurre il genere di conversazioni avute da Socrate con i suoi allievi in privato, la differenza con i dialoghi “aporetici” sarebbe spiegabile senza ricorrere ad una scansione cronologica della produzione platonica. La radicale differenza con le conversazioni private presentateci da Senofonte, potrebbe ancora essere spiegata dalla diversa scelta degli interlocutori. Cfr. nota successiva.

103 Come sostiene Strauss, (“Senofonte si rifiuta di presentare il maestro Socrate impegnato in conversazione con uomini di alta levatura: perciò non apprendiamo da lui come Socrate, che parlava diversamente a diversi generi di persone, si rivolgesse a uomini di alta levatura”, *Gerusalemme...*, cit., p. 160, cfr ss.) Senofonte

mostrato come si possa concepire la compatibilità delle testimonianze di Platone e Senofonte, rispetto all'assenza di *elenchoi* nei *Memorabili*.

Prima di abbandonare il tema va presa a questo punto in esame un'altra possibile interpretazione di I, 4, 1 (avanzata da Natali),¹⁰⁴ che, come quella di Dorion, rischia di contraddire la raffigurazione platonica della dialettica socratica. Natali sostiene infatti che, se è vero che il “condurre alla virtù” va identificato con le conversazioni quotidiane, d'altro canto l'*elenchos* non esaurisce il quadro delle conversazioni esortative. Che l'*elenchos* sia solo esemplificazione delle conversazioni di esortazione è deducibile, come suggerisce Natali, da IV, 1, 3 e ss. Qui Senofonte afferma che Socrate “non trattava però tutti allo stesso modo”, e poi descrive tre casi differenti: “a quelli che erano convinti di essere naturalmente dotati e tenevano in disprezzo l'apprendimento, insegnava che sono proprio le nature che sembrano le migliori ad avere bisogno dell'educazione”. E porta l'esempio dei cavalli e dei cani, tra cui coloro con migliore natura diventano davvero i migliori se educati da piccoli, mentre rimangono indomabili e pericolosi se non educati. Il secondo caso è quello di coloro “che si sentivano orgogliosi della loro ricchezza e credevano di non aver nessun bisogno dell'educazione, convinti che la ricchezza sarebbe loro bastata per poter realizzare qualunque cosa volessero ed ottenere onori dagli altri uomini.” Costoro Socrate tentava di indurli a riconoscere che chi non sa distinguere le cose dannose da quelle utili, e ritiene di saperlo senza averlo mai imparato, non sa come trarre vantaggio neanche dalle proprie ricchezze, né senza sapere niente, potrà avere fama di uomo valente, solo per la sua ricchezza. Il terzo caso è riportato in IV 2, ed è esemplificato da Eutidemo, che sarà l'interlocutore di Socrate quasi ininterrottamente nell'arco di tutto il libro IV. Si tratta di coloro “che presumevano di aver ricevuto l'educazione migliore ed erano fieri della propria sapienza”. Con costoro “ecco come si comportava”, dice Senofonte introducendo il racconto della confutazione di Eutidemo. La descrizione di questi tre generi di interlocutori mostra chiaramente come l'intento educativo di Socrate, si esprimeva nei confronti di coloro che non facevano parte della cerchia dei suoi amici in modi differenti, in base alle differenti circostanze, ma con uno stesso intento di fondo: convincere i giovani interlocutori dell'incompletezza della propria educazione, per volgerli alla filosofia, alla ricerca, facendone suoi abituali frequentatori.

L'ipotesi, tuttavia, che l'uso dell'*elenchos* sia adattabile, tra le tre categorie di IV, 1-2,

potrebbe aver deciso di evitare di riportare le conversazioni con i discepoli più dotati intellettualmente, poiché ciò sarebbe ancora entrato in conflitto con i suoi intenti apologetici, serviti in maniera molto più efficace dai consigli privati e dalle numerose esortazioni alla temperanza che ci sono offerti nei *Memorabili*.

104 *Op. cit.*

solamente alla terza (cosa che renderebbe ancora una volta incongruenti le testimonianze platonica e senofontea), non è a nostro avviso sufficientemente fondata. Non è infatti chiaro dal testo senofonteo che i casi di coloro ben dotati per natura o ricchi per nascita, non richiedano un procedimento confutatorio. In primo luogo osserviamo come, se nel caso di Eutidemo Socrate può argomentare che, come per le altre arti, anche la politica necessità di maestri per essere acquisita, pur senza abbandonare mai il registro confutatorio, allo stesso modo possiamo immaginare potesse argomentare, senza smettere di interrogare, che gli uomini come i cani hanno bisogno di educazione tanto più quanto sono ben dotati. Altrettanto dicasi per la tesi secondo la quale la ricchezza senza il sapere non ha vera utilità (non è in sé stessa un bene). E d'altronde, i casi di coloro che sono orgogliosi delle proprie doti e della propria ricchezza si distinguono dal caso di Eutidemo, da un punto di vista socratico, molto meno di quanto potrebbe sembrare. Infatti anche chi si accontenta delle proprie doti e delle proprie ricchezze è affetto, fondamentalmente, da una forma di ignoranza di sé che, lo vedremo nell'*Alcibiade I*,¹⁰⁵ consiste nell'ignorare cosa è veramente utile alla propria felicità. I primi ignorano infatti le proprie reali capacità perché non sanno che “quelli che sono fisicamente più deboli, negli esercizi in cui hanno fatto allenamento, diventano superiori ai più robusti, che non si sono allenati” (I, 6, 7, cfr. IV, 2, 25-6). I secondi non sanno invece che la cura delle ricchezze e la cura di sé non si identificano (cfr. *Alc. I* 127e ss.).

La differenziazione dei tre casi, in altre parole, può ben riguardare i contenuti piuttosto che

105 D'altronde come caso di giovane tanto ben dotato dalla natura e ricco per nascita da credere di non avere bisogno di educazione morale per riuscire ottimo politico, non si può non pensare ad Alcibiade (cfr. in particolare *Alc. I*, 122d, 119c1, ove è chiaro che il giovane fa conto proprio sulla propria ricchezza e soprattutto sulle proprie doti naturali). Nella prima parte del dialogo platonico abbiamo un chiaro esempio di come si possa pensare ad una confutazione volta a convincere un giovane ricco e ben dotato della necessità di una adeguata educazione, che possa competere con quella dei “veri avversari” (i principi persiani o gli spartani, e non i concorrenti politici interni, in 120a ss.). Storicamente poi Alcibiade è finito senza dubbio per assomigliare a coloro che, pur dotati di buona natura, “non sapendo giudicare quello che conviene fare, spesso intraprendono cattive imprese e siccome sono superbi e impetuosi, è difficile trattenerli e distoglierli, perciò fanno molti e grandi disastri” (IV, 1, 4). È difficile credere che Senofonte, come qualsiasi altro ateniese suo contemporaneo, potesse con simile descrizione non pensare ad Alcibiade. E, se come abbiamo già supposto con Dorion (cfr. *supra*, [p. 40-1](#)), i *Memorabili* sono in certo senso intesi come risposta e complemento della testimonianza platonica, si può ben credere che Senofonte pensasse qui proprio all'*Alcibiade I* (tralasciando il problema dell'autenticità). Va tenuto conto infine di come la somiglianza tra *Mem. IV*, 2 e l'*Alcibiade I*, sia stata già notata, e sia d'altronde lampante (cfr. G. Arrighetti, nell'Introduzione all'edizione Bur, p. 22) Se Senofonte non si sofferma sui primi due casi, si potrebbe quasi pensare, è perché essi sono entrambi, in certo senso, esauriti dall'*Alcibiade I*.

il metodo. Ovvero essa non si fonda a nostro avviso sul fatto che l'esortazione fosse condotta attraverso la confutazione o meno, ma sulla base della differenza tra domande poste ad interlocutori differenti. In altri termini supporre, come fa Natali, che il Socrate senofonteo faccia un uso solo sporadico della confutazione, pone difficoltà simili a quelle derivanti dall'ipotesi di Dorion, rendendo inutilmente incompatibile il Socrate senofonteo con il personaggio descritto da Platone.

L'interpretazione che ci pare più plausibile, quindi, è quella che non distingue le “esortazioni” in tipi differenti, ma legge nel passo il riferimento a due sole tipologie di conversazione: la confutazione, da un lato, rivolta a “chi pensava di sapere tutto”; e dall'altro, per dirla con le parole di Gourinat, “des entretiens où le questionnement finissait par disparaître au profit de tirades très construites, par lesquelles Socrate rendait ses compagnons vertueux”.¹⁰⁶ Questa seconda categoria di conversazioni è dunque riservata a coloro che frequentavano Socrate quotidianamente. L'*elenchos*, invece, è rivolto a interlocutori occasionali, e ha per scopo il far loro prendere coscienza della loro ignoranza, “afin qu'ils se mettent a fréquenter Socrate, s'ils sont capable de surmonter cette épreuve: il s'agit en quelque sorte d'un examen d'entrée à l'école socratique”.¹⁰⁷

La conciliabilità tra testimonianza platonica ci pare in tal modo sostanzialmente difendibile. Questa era la premessa necessaria per proseguire nella nostra indagine sull'enigma del sapere socratico, ed andare a cercare in Senofonte la prova dell'esistenza una fase non confutativa della dialettica socratica, capace di fornire al filosofo le positive conoscenze che afferma di possedere in contrasto con la sua abituale professione d'ignoranza.

2.5 La dialettica non confutatoria in Senofonte.

Lasciamo dunque il problema dell'assenza dell'*elenchos* nei *Memorabili*, per arrivare ad affrontare più propriamente la questione della duplicità e della positività della dialettica socratica in Senofonte.¹⁰⁸ Svariate sono le domande che possiamo porci a questo proposito: ci sono differenti tipologie di “conversazioni quotidiane”, o diverse fasi “non confutative” della dialettica socratica? Quante e quali sono? Le conversazioni quotidiane includono necessariamente discorsi in cui Socrate “espone il proprio punto di vista”, o dimostra certe

¹⁰⁶ Gourinat, *op. cit.*, p.141.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Seguiremo a questo scopo il filo conduttore offertoci da due saggi, pubblicati con il medesimo titolo negli ultimi anni, il primo di C. Natali, uscito alle stampe nel 2006, ed il secondo di J.-B. Gourinat, pubblicato nel 2008, ma risultato di un convegno tenutosi nel 2003 ad Aix-en-Provence (da questa particolare cronologia seguono alcuni problemi nel confronto tra le tesi sostenute nei due contributi).

proposizioni? È implicata dunque dalla testimonianza senofontea l'idea che il sapere socratico positivo sia da intendere come un insieme di proposizioni considerate universalmente vere?

Una risposta positiva a queste due ultime domande, in particolare, sarebbe forse in conflitto nuovamente con la professione d'ignoranza, o con altre affermazioni che possono essere attribuite al Socrate storico (in particolare con l'intellettualismo etico, cfr. § 2.6). Ma cominciamo con l'osservare come si possa facilmente concordare con Natali nel sostenere che “Xenophon's *Memorabilia* are the main testimony for a non-refutative dialectic in Socrates”.¹⁰⁹ Gourinat similmente afferma che nei *Memorabili* “Socrate est prêt à exposer ses vues”.¹¹⁰ Ve ne sarebbe conferma in particolare nell'episodio dell'interdizione dei Trenta contro la *logon techne*, a loro avviso praticata da Socrate (I, 2, 31-38). Nel corso del dialogo tra Socrate ed i tiranni Caricle e Crizia, infatti, emerge, secondo Gourinat, come Socrate fosse solito non solo porre domande, ma anche rispondere ad esse. I tiranni infatti indirizzano contro Socrate le accuse che si era soliti rivolgere ai sofisti, e nel corso della conversazione Caricle accusa Socrate di “interrogare conoscendo le risposte” (I, 2, 36): ma con ciò i tiranni non affermano, come invece Ippia in IV, 4, 9, che Socrate non espone mai il proprio punto di vista. In primo luogo, osserva Gourinat, l'esempio che Socrate fa nel controbattere ai tiranni è il caso di una domanda rivoltagli da un giovane del tipo “dove abita Caricle?”; in secondo luogo, Caricle per chiarire a Socrate in che senso gli è vietato di parlare con i giovani chiarisce che i discorsi che deve evitare sono quelli in cui tira in ballo gli artigiani, e con ciò ci si riferisce, secondo Gourinat, a conversazioni nelle quali è Socrate ad esporre il proprio punto di vista; infine, almeno in altri due luoghi dei *Memorabili* si afferma esplicitamente che Socrate è pronto ad esporre il proprio punto di vista: “Se so qualcosa di buono lo insegno loro [ai “buoni amici”]” (I, 6, 14); ed a coloro che avevano una buona disposizione d'animo, come Eutidemo al termine della confutazione, “spiegava nel modo più semplice e chiaro le cose che riteneva dovesse[ro] sapere e quelle che era meglio fare” (IV, 2, 40).

Le due argomentazioni che dimostrerebbero, sulla base di I, 2, 31, 38, che la seconda fase della dialettica socratica consisteva nell’“exposer ses vues”, non sono tuttavia conclusive. In primo luogo, in fatto che Socrate porti ad esempio la domanda “Dove abita Caricle?” di per sé non dimostra che nelle sue conversazioni dialettiche fosse solito non solo domandare ma anche rispondere: l'interdizione che a Socrate è stata rivolta consiste infatti nel “non parlare con i giovani con meno di trent'anni”. Ed è dunque in modo altrettanto generale che Socrate risponde, riferendosi retoricamente sia al domandare che al rispondere, in conversazioni con

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, [n. 37](#).

¹¹⁰ Gourinat, *op. cit.* p. 135.

giovani in circostanze quotidiane. D'altronde, se anche Socrate fosse solito rispondere alle domande, ciò non implica che queste risposte consistano in una chiara esposizione del proprio punto di vista: abbiamo infatti esempi anche in Platone di circostanze nelle quali Socrate si dichiara disposto a rispondere (cfr. ad es. *Gorg.* 462b ss.), ma finisce poi nondimeno per assumere il ruolo di confutatore. D'altronde è soprattutto il domandare socratico che i tiranni non sopportano: “la verità è che tu, Socrate, sei abituato a fare un sacco di domande, anche se sai bene come stanno le cose: non le devi fare” (I, 2, 36). Rispetto al secondo argomento c'è da osservare come il riferimento alle *technai* non implica affatto l'esposizione del proprio punto di vista, e il rispondere a delle domande, poiché, come si constata anche nei dialoghi platonici più aporetici, il richiamo alle tecniche può essere usato anche per impostare un certo tipo di questioni, senza che ciò implichi da parte di Socrate l'esposizione della propria opinione. In ogni caso, infine, (ed è quel che soprattutto ci interessa) anche se Socrate fosse stato solito, nelle conversazioni con i suoi amici, “esporre il proprio punto di vista”, ciò non implica che tale punto di vista sia da intendere come esposizione di un sapere universale: i *Memorabili* infatti rappresentano continuamente Socrate che espone il proprio punto di vista *su questioni particolari*, riguardanti di solito una scelta che il suo interlocutore può compiere. Ma questo non implica, a rigore, che Socrate “was seeking definitions of moral activities and virtues, and was able to find them”.¹¹¹

Anche per quanto riguarda I, 6, 14, ed IV, 2, 40, si possono addurre delle riserve: nel primo caso non può essere ignorato che Socrate afferma sì di insegnare, ma sotto una condizione ben precisa (“Se so qualcosa di buono [...]”). Assente questa condizione, Socrate si limita a introdurre i propri amici “presso altre persone” dalle quali crede possano ottenere “benefici per il conseguimento della virtù” (I, 6, 14). Per quanto riguarda la conclusione di IV, 2, similmente, non è scontato che sia Socrate stesso ad insegnare ad Eutidemo ciò “che riteneva dovesse sapere”, e non piuttosto altri presso i quali Socrate era solito indirizzare i suoi amici (cfr. anche IV, 7, 1-2).

Un'ulteriore prova dell'abitudine socratica ad “exposer ses vues” sarebbe da trovare, secondo Gourinat, nella conversazione con Aristodemo che segue I, 4, 1. Lo studioso, sulla base di questa conversazione, si sente inoltre autorizzato ad aggiunge alle due fasi della dialettica sin qui menzionate, una terza nella quale, come nel caso della conversazione con Aristodemo “Socrate, d'un coup, finit par dire ce qu'il pense”.¹¹² Tuttavia l'esigenza di distinguere la seconda e la terza fase non ci pare così stringente. In primo luogo perché ciò

¹¹¹ *Ivi*, p. 13.

¹¹² *Ivi*, p. 142.

aprirebbe il problema di definire quale sia allora il contenuto delle “entretiens quotidiennes”: se è nella terza fase che Socrate espone le sue opinioni, e nella prima che viene svolta la confutazione, allora la seconda sembra rimanere senza un contenuto plausibile. In secondo luogo, in generale, l'esigenza di trovare un dettagliato schema operativo che Socrate avrebbe seguito con tutti i suoi discepoli, non pare congruente con l'affermazione che Socrate si comportava in modo diverso con ciascuno. Seppure si potessero individuare delle fasi successive ben distinte,¹¹³ e seppure possedessimo molte più testimonianze complete in proposito, sarebbe probabilmente una forzatura disegnare uno schema costante della *paideia* socratica. In ultimo, ma non per importanza, il fatto che Aristodemo, come sappiamo, non venga persuaso dal lungo discorso di Socrate, non può essere ignorato facilmente: se I, 4, 2 e ss. dovesse esser preso come testimonianza del terzo momento educativo indicato da Gourinat, esso sarebbe al contempo testimonianza di un errore educativo di Socrate, che rivolge la parte più esoterica del suo insegnamento a qualcuno che evidentemente non è pronto a riceverla. Questo valga per quanto riguarda la possibilità di distinguere più di due principali fasi della dialettica socratica.¹¹⁴ E tuttavia, che si tratti di un secondo o di un terzo momento del procedimento, vero è che I, 4, sembra costituire prova del fatto che il Socrate senofonteo era solito “esporre il proprio punto di vista” (nel caso in questione, la propria concezione della divinità).

È degno della massima attenzione, tuttavia, che lo scopo della conversazione venga da Senofonte additato in tutta chiarezza negli effetti morali che essa avrà sull'interlocutore particolare, e sugli eventuali ascoltatori presenti. Così si conclude infatti il passo:

Parlando in questo modo a me pareva che Socrate facesse sì che i suoi ascoltatori si astenessero da atti empì e ingiusti *non solo quando erano osservati da altri uomini, ma anche quando restavano in solitudine*, perché credevano che nessuna delle loro azioni potesse essere compiuta all'insaputa degli dei. (I, 4, 19)

In altre parole, ciò che offre l'occasione per una esposizione delle vedute

113 Come fa ad esempio D. R. Morrison in “Xenophon's Socrates as teacher”, in P. A. Vander Waerdt (a cura di), *The socratic monement*, Cornell University Press, Ithaca, NY, and London, 1994, pp. 181-207. Lo studioso, analizzando le conversazioni con Eutidemo nel libro IV, arriva a distinguere ben sette momenti dell'educazione del giovane.

114 Ad onor del vero va notato che Gourinat insiste comunque soprattutto sulla possibilità di distinguere almeno due momenti fondamentali, seppur complessi: “les entretiens publics, qui n'avaient d'autre fonction que de faire comprendre leur ignorance à ceux qui s'imaginaient tout savoir, et les entretiens que Socrate réservait à ceux qu'il fréquentait quotidiennement”. *Op. cit.*, p. 142.

provvidenzialistiche presenti nel passo, è pur sempre un'esigenza educativa, psicagogica. Come si può quindi affermare con certezza che tale discorso rappresenti “il punto di vista di Socrate” sugli dei, e non sia invece adattato alla circostanza particolare, e dunque alle esigenze specifiche dell'anima del giovane Aristodemo? Se la pratica confutativa può infatti passare in alcuni casi attraverso argomentazioni fallaci, pur di essere utile all'anima del confutato,¹¹⁵ allora non c'è ragione per la quale la psicagogia debba passare necessariamente attraverso la sincera esposizione da parte di Socrate delle proprie opinioni. Una lettura positiva del passo, d'altronde, non tiene conto di quanto detto a proposito dell'intento senofonteo di lasciar intendere la pietà legale di Socrate, senza tuttavia poterne fornire effettiva dimostrazione.¹¹⁶ In altre parole Senofonte potrebbe avere nel passo in questione, per così dire, calcato la mano per convincere il lettore della pietà legale di Socrate. Laddove la ragione più plausibile per cui il filosofo si sarebbe potuto trovare ad esporre certe tesi, ci sembra possa essere additata semplicemente nella circostanza per cui, in quel momento specifico della sua vita, Aristodemo era in condizioni di compiere un avanzamento significativo sul percorso verso la virtù, attraverso la rinuncia alla propria empietà, e smettendo di deridere coloro che compivano sacrifici e si servivano della divinazione (I, 4, 2, 5).

I *Memorabili* conterrebbero però anche in altri luoghi, secondo Gourinat, la prova che Socrate si sia considerato maestro di virtù, contrariamente a quanto testimoniato in Platone. La conciliabilità delle testimonianze sarebbe ostacolata infatti dalla seguente affermazione di Socrate nell'*Apologia* platonica: “Io, poi, non sono mai stato maestro (*didaskalos*) di nessuno” (33a), mentre il Socrate dei *Memorabili* afferma: “Se so qualcosa di buono lo insegno (*didasko*) [...]” (I, 6, 14). Tuttavia non si può ignorare che coloro a cui Socrate dichiara di insegnare in quest'ultimo passo, vengano designati come *φίλοι*, e non come allievi o discepoli. Ciò posto forse i due passi non sono a rigore del tutto contraddittori: l'insegnare qualcosa a qualcuno è ben possibile anche se non sussiste alcun rapporto maestro-allievo. Che il *didasko* del passo senofonteo non implichi un tale rapporto (e quindi non implichi che Socrate potesse definirsi *didaskalos*) sembra confermato dal fatto che l'intera frase, di cui Gourinat cita solo la prima parte, mette sullo stesso piano l'insegnare agli amici quel qualcosa di buono che *eventualmente* si conosce, e l'introdurre gli amici “presso altre persone dalle quali [si crede] otterranno benefici per il conseguimento della virtù” (I, 6, 14). Inoltre, la conclusione del passo senofonteo recita: “[...] e consideriamo un gran guadagno il diventare reciprocamente

115 Cfr. la citazione di H. Teloh, *infra*, p. 229-30.

116 Cfr. *supra* la tesi di L. Strauss, p. 39-40.

amici (ἄλλήλοις φίλοι)”, (I, 6, 14). La reciprocità del rapporto, più che avallare, sembra quasi escludere la possibilità di un rapporto maestro-allievo, così come lo esclude il passo dell'*Apologia* platonica. D'altronde in *Mem.* I, 2, 2, Senofonte, parlando della cura di sé come mezzo per diventare *kalos kai agathos*, afferma: “E tuttavia non si pose mai come maestro in questo (καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδόνταλος ἔσεσθαι)”.

Ma oltre all'abitudine di esporre positivamente il proprio punto di vista, possono essere individuate nei *Memorabili*, come vuole Natali, indicazioni di una dialettica “which has the aim of arriving at positive determinations, and definitions of moral good and human virtue”.¹¹⁷ Gli oggetti cui questa dialettica sarebbe rivolta sono enumerati nel modo più chiaro in I, 1, 16:

Lui invece, per parte, sua, trattava sempre questioni inerenti agli uomini, indagando su cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa turpe, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa la saggezza, che cosa la pazzia, che cosa il coraggio, che cosa la viltà, che cosa lo stato, che cosa l'uomo politico.

Mentre come chiarimento del *metodo* di tale *dialeghesthai*, Natali indica il già citato e discusso passo (I, 4, 1) in cui vengono distinte le esortazioni e le conversazioni quotidiane. Prima di arrivare a discutere la questione se la positività del metodo adottato in queste ultime possa essere individuata nella capacità di arrivare a positive definizioni delle virtù, soffermiamoci brevemente su un punto che rischia, ancora una volta, di minare la compatibilità della testimonianza senofontea con quella platonica.

In IV, 3 e IV, 5 vengono introdotti, e legati strettamente alla pratica dialettica, i concetti di *sophrosyne* ed *enkrateia*. In IV, 3 Senofonte sottolinea come Socrate non si preoccupasse affatto che i suoi amici divenissero abili a parlare (*lektikous*) e ad agire (*praktikous*), “ma credeva che prima ancora di queste qualità essi dovessero possedere la saggezza” (IV, 3, 1).¹¹⁸ In IV, 5 invece afferma l'importanza dell'essere disciplinati, e padroni di sé (*enkrateis*). Com'è ovvio, l'introduzione di questo concetto apre un serio problema rispetto alla comune interpretazione dell’“intellettualismo etico”. Se infatti il concetto di *enkrateia* (così come

¹¹⁷ Natali, *op. cit.*, p. 5.

¹¹⁸ Non è un caso a nostro avviso che al principio di IV, 3, il termine utilizzato non richiami alla dialettica, ma ad una più generica abilità nella parola, che può ben riferirsi, nell'associazione con l'abilità nell'azione, a ciò che erano soliti promettere sofisti e retori: una semplice abilità di parola e azione, una sorta di astuzia pronta all'uso, in tribunale come nell'agone politico. È questo ciò di cui Socrate “non si preoccupava”, per curarsi invece di rendere i propri amici temperanti e sapienti.

quello di *akrasia*) implica la necessità di un esercizio (cfr. III, 9, 1-3) per imparare a sconfiggere le tentazioni dei piaceri, sembra impossibile che al contempo il Socrate senofonteo possa affermare l'identità di virtù e sapere. Tuttavia l'identificazione tra sapere e virtù, o meglio, la sufficienza del sapere per la virtù, viene esplicitamente affermata anche da Senofonte in III, 9, 5: “[...] Né coloro che conoscono le cose buone e belle scelgono nient'altro al posto di quelle, né quelli che le ignorano possono compierle, anzi, se ci provano falliscono”. L'argomento di fondo posa sull'identificazione tra ciò che è bello e buono ciò che è utile (ovvero sull'eudaimonismo etico), e dall'ipotesi che nessuno fa volontariamente ciò che gli arreca danno. Come giustamente osserva Natali, dunque, per il lettore familiare con il *Gorgia* e con il libro VII dell'*Etica nicomachea* (e quindi con la lettura più generalmente accettata dell'intellettualismo etico) il ruolo svolto nei *Memorabili* dal concetto di *enkrateia* provoca delle serie contraddizioni. E tuttavia agli occhi di Senofonte i due aspetti non sono incompatibili: “His position is different from Plato's because he gives more importance to bodily desires and to capacity to withstand them. But Xenophon never gives up Socrates' intellectualism”.¹¹⁹ La contraddizione è secondo Natali in qualche modo sanata ammettendo una duplicità della virtù:

The wisdom described by Socrates is twofold: the virtuous man should know which are good actions and which are vicious, in order to practice virtue and avoid vice. *Enkrateia* has been connected with *sophia*, via *sophrosyne*, as a necessary condition of moral knowledge.¹²⁰

Si può tuttavia dubitare che in questo modo la contraddizione sia del tutto appianata, e conseguentemente che questa potesse essere la posizione senofonteica (a meno di non voler tornare ad attribuire a Senofonte una certa ingenuità): se l'*enkrateia* è considerata condizione necessaria della virtù, quest'ultima non potrà avere come condizione necessaria *e sufficiente* il semplice sapere morale, come vuole la tesi intellettualistica. Anche intendendo l'*enkrateia* come condizione di possibilità del sapere, la contraddizione resta in piedi, a meno che non si voglia lasciar sfumare il confine tra *sophia* (il sapere morale) ed *enkrateia*, arrivando a considerare quest'ultima una componente o un certo aspetto della prima. In tal caso si potrebbe ben dire che la *sophia* è condizione sufficiente della virtù, poiché nel dire *sophia* si sta parlando di un sapere non più solo proposizionale, ma che include in sé una certa pratica competenza, che richiede esercizio per essere acquisita. Quest'ultima è in sostanza la

¹¹⁹ Natali, *op. cit.*, p. 8-9.

¹²⁰ *Ivi*, p. 9, (corsivo mio).

posizione che vorremo sostenere in questo lavoro: il paragone tecnico ci offre infatti il concetto di un sapere morale che non è mai completo, a meno che non sia fortificato da un incessante esercizio, praticato sotto la guida di un maestro. Se il solo saper formulare certe definizioni delle virtù non può a buon diritto assumere il nome di “conoscenza”, allora in un certo senso l'*enkrateia*, e quindi il saper praticare la virtù, è elemento organico al concetto socratico di “conoscenza”.

Ma lasciando da parte questa complessa questione,¹²¹ riprendiamo la questione centrale di questo paragrafo: è possibile, sulla base della testimonianza senofontea, individuare procedimenti della dialettica socratica volti alla positiva produzione di una verità proposizionale? Natali, nel saggio citato, risponde positivamente a questa domanda, individuando determinati procedimenti logici tipici, volti a trovare definizioni positive di concetti morali, come sembrava suggerire il già citato passo I, 1, 16.¹²² Due sono le indicazioni principali ed i procedimenti che Natali individua. In IV, 5, 11, si colloca la prima indicazione: “solo a chi ha padronanza di sé è possibile cercare le migliori fra le azioni e, scegliendole secondo il genere (*διαλέγοντας κατὰ γένη*) con la discussione, scegliere nelle parole e nei fatti, le buone e tenersi lontano dalle cattive”. Secondo Natali, un caso di questo procedimento, seppur inserito in un contesto confutatorio, è il procedimento adottato con Eutidemo in IV, 2, 13-16. Ivi, dopo aver scritto in cima a due colonne le iniziali delle parole Giusto (*Δικία*) e Ingiusto (*Αδικία*), Socrate aggiunge da un lato e dall'altro le azioni che sembrano di volta in volta essere giuste o ingiuste. Il tentativo tuttavia fallisce perché ogni tipo di azione che viene scritto in una colonna, risulta poi appartenere, sulla base di controesempi specifici, anche alla colonna opposta.

Si può tuttavia proporre, a nostro avviso, una diversa interpretazione di IV, 2, 13-16, che renderebbe impossibile un giudizio positivo di Socrate, e quindi di Senofonte, nei confronti di questo tentativo di schematica divisione in generi. In breve, posto che Eutidemo è un appassionato di libri, ed essendo chiaramente l'intento di Socrate quello di convincerlo che la vera sapienza e la vera virtù non possono essere apprese attraverso la scrittura (per persuaderlo, di conseguenza, a cercare un maestro), allora è singolare che qui si collochi forse l'unico caso nei *Memorabili* (se non in tutte le principali testimonianze) in cui Socrate ci è raffigurato nell'atto di scrivere. Si potrebbe dunque sostenere l'ipotesi che il procedimento costituisca una sorta di *reductio ad absurdum*, costruita per mostrare al giovane Eutidemo

121 Che viene ripresa *infra* §2.6, poiché risulterà centrale per confutare le ipotesi prese in esame al termine del presente paragrafo.

122 Cfr. *supra*, [p. 48](#).

come la distinzione tra giusto e ingiusto sia troppo complessa per essere messa per iscritto e racchiusa in una schematica divisione in generi.

D'altronde, anche per un'altra più palese ragione è implausibile che, come vuole Natali, in IV, 2, 13-6 vada individuata testimonianza del *dialoghein kata gene* di IV, 5, 11. Come osserva infatti anche Gourinat, bisogna considerare maggiormente il peso della circostanza per cui tale procedimento di distinzione tra giusto e ingiusto si colloca all'interno di una confutazione (e quindi nella prima fase educativa, e non in un esempio delle “conversazioni quotidiane”): esso non può esemplificare quindi la dialettica positiva di Socrate, che d'altronde dall'inizio di IV 6 non è più ricondotta ad una capacità di classificare le cose per generi.¹²³

Il secondo tipo di procedimento è individuato da Natali in IV, 6: “a rather different, but not incompatible, idea of dialectic [...] the idea of sorting *pragmata* by kind isn't present anymore, and a new aspect of dialectic is now at the centre of Xenophon's attention. But it is still a positive procedure, not a refutation”.¹²⁴ Il procedimento viene descritto da Natali come un ragionamento scandito da una serie di identificazioni successive tra concetti, che permette ad esempio in IV, 6, 2-4, di passare da “pio è l'uomo che venera gli dei”, attraverso proposizioni quale ad esempio “gli dei devono essere venerati secondo le leggi”, alla conclusione: “L'uomo che conosce le leggi a proposito degli dei' è la giusta definizione di 'pio'” (IV, 6, 4, 9-11).¹²⁵

Differente è la scansione che fornisce Gourinat dei procedimenti logici della dialettica socratica in Senofonte. Per lo studioso francese lo scopo ultimo della dialettica socratica è definibile come “classer les choses ou les êtres selon ses genres”, poiché una tale classificazione ha una funzione pratica immediata. Ma non si può attingere ad una tale classificazione, “si l'on n'a pas préalablement distingué les choses, et si on n'a pas examiné ce qu'elles sont. [...] On voit ainsi pourquoi la définition est à la base du choix éclairé de

123 Gourinat preferisce invece ricordare come la formula *dialoghein kata gene* sia stata spesso avvicinata al procedimento messo in opera nella prima parte del *Sofista* platonico.

124 Natali, *op. cit.*, p. 12.

125 Le identificazioni successive sono in questo caso secondo Natali le seguenti: “conoscere le leggi” = “sapere come comportarsi propriamente” = “non pensare di dover fare altrimenti” = “non fare altrimenti” = “comportarsi secondo le leggi” (*ivi*, p. 15-6, trad. dall'inglese mia). Degno di nota è ciò che osserva Natali: in questo come nell'altro caso da lui analizzato (definizione della giustizia, in IV, 6, 5-6), solo un seguace di Socrate può effettivamente accettare la conclusione perché l'identificazione tra “sapere come comportarsi propriamente” e “non fare altrimenti” presuppone evidentemente l'intellettualismo socratico (“in both cases the knowledge implies a just behaviour”, p. 17, cfr. p. 18).

l'individu maître de lui.”¹²⁶ Tra gli esempi offerti dai *Memorabili*, Gourinat ne seleziona due come rappresentanti di due procedimenti differenti: III, 9, 8, in cui si definisce l'invidia, attraverso la “partizione” di un genere in funzione delle realtà alle quali si applica (ciò che gli stoici chiameranno *merismos*); IV, 6, 2-4, la definizione della pietà, analizzata già da Natali, strutturata come una “divisione” tra opposti (ciò che gli stoici chiameranno *diaresis*).

L'identificazione di questi procedimenti nel testo senofonteo potrebbe dunque offrire una valida soluzione al problema della conoscenza di Socrate: le affermazioni di un sapere positivo presenti anche in Platone, potrebbero infatti costituire il risultato di tali procedimenti, praticati abitualmente da Socrate nel corso delle sue quotidiane conversazioni con chi lo frequentava ogni giorno. Ma a questo proposito la domanda che a noi interessa porre è la seguente: possono i procedimenti di questa dialettica essere volti semplicemente alla formulazione di una verità proposizionale (intesa come serie di definizioni, o sistematica divisioni in generi)? Non è forse questo in contraddizione con la “definizione negativa” del sapere socratico, proposta al termine di §2.1? Infatti, un certo insieme di definizioni, o un sistema di divisioni in generi, può senz'altro esser comunicato per iscritto, e attraverso la *makrologia*. Come si giustificerebbero allora le peculiari scelte comunicative di Socrate? L'idea che il Socrate senofonteo praticasse il procedimento dialettico *con la speranza di giungere a definizioni positive* (“positive determinations, and definitions of moral good and human virtue”),¹²⁷ ovvero *con lo scopo di formulare una verità universalmente valida*,¹²⁸ non risolve, ci pare, la contraddizione tra professione d'ignoranza e affermazioni contrarie. E d'altro canto rende difficilmente comprensibile, a meno che non si voglia tornare ad attribuire a Senofonte una certa semplicità di pensiero, l'intellettualismo socratico. Per chiarire queste difficoltà, si rende necessario a questo punto riprendere il tema del ruolo dell'*enkrateia* nei *Memorabili*. L'affermazione in Senofonte della tesi intellettualistica (in particolare in III, 9, 4), infatti, rende problematica l'idea di una ricerca delle definizioni fine a sé stessa, o di un procedimento di divisione in generi inteso come puramente intellettuale. In altre parole, si ritiene che possano derivare, dall'implicita attribuzione a Socrate del concetto di una attività puramente teoretica, problemi e incomprensioni insolubili. Solo il concetto di una dialettica intesa come “esercizio spirituale”, tenteremo di mostrare, può salvare la tesi intellettualistica e la coerenza tra Socrate platonico e senofonteo.

126 Gourinat, *op. cit.*, p. 155.

127 Natali, *op. cit.*, p.

128 Cfr. *infra*, [n. 409](#).

2.6 L'enkrateia come condizione necessaria della dialettica in Senofonte.

La seguente tesi (*T*) sembra essere premessa implicita necessaria per affermare al contempo la presenza di una dialettica che ha per scopo la formulazione di una *verità universalmente valida*, e l'intellettualismo socratico: l'*enkrateia* è *condizione necessaria* della dialettica, poiché per poter essere in grado di scegliere “nelle parole e nei fatti” le buone azioni, evitando le cattive, è necessario, *prima* di cominciare a dividere le azioni col discorso, ovvero a praticare la dialettica in senso stretto, aver appreso la capacità di mettere in pratica ciò che l'intelletto ci indica come buono, e quindi a vincere i desideri e farli tacere di fronte alla risoluzione dell'intelletto. In altre parole è necessario che il curriculum di insegnamento della virtù includa tre momenti essenziali e distinti. In un primo tempo (t_1) l'allievo deve acquisire l'*enkrateia* (*e*).¹²⁹ In un secondo momento (t_2), quando l'allievo è ormai perfettamente *enkrates* (*E*), può iniziare il processo di apprendimento della dialettica (*d*). Quando anche questa fase è terminata (t_3) l'allievo è ormai dialettico (*D*), e dunque anche virtuoso (*V*). In formule: $e_{(t1 \div t2)} \rightarrow E_{(t2)}$; $d_{(t2 \div t3)} \rightarrow D_{(t3)}$; $E_{(t2)} + D_{(t3)} = V_{(t3)}$.¹³⁰

Se i due studiosi non espongono in modo così schematico la loro tesi, questo schema ci pare derivare in modo necessario dall'affermazione che l'*enkrateia* sia condizione necessaria della pratica dialettica (come vada intesa questa necessità lo indagheremo tra poco). Ma riducendo questa tesi alla schiettezza di una formula, diventa più evidente come possano sorgere alcune difficoltà. Il primo dubbio che sorge è se sia possibile che il Socrate senofonteo intendesse l'*enkrateia* come qualcosa il cui possesso è totalmente distinto dalla virtù, al punto che possa esistere qualcuno che ha il completo dominio di sé, ma non sa assolutamente a cosa la ragione lo indirizzi (è il caso dell'allievo in t_2).¹³¹

129 Indichiamo con la minuscola il processo di apprendimento, e con la maiuscola il fatto di aver già appreso la capacità in oggetto, qui, come poi per la dialettica.

130 Dove le frecce indicano, in questo caso, non in senso stretto un'implicazione materiale ma più in generale un nesso causale. Tali formule sono intese come aventi solo funzione espositiva e riassuntiva, e non come esatte trasposizioni in linguaggio formale.

131 Bisognerebbe credere che Socrate e Senofonte avessero già in mente con chiarezza la distinzione aristotelica tra temperanza (*sophrosyne*) e dominio di sé (*enkrateia*). E pensassero quindi a quest'ultimo come proprio di qualcuno che, pur non essendo un “ostinato” (colui che segue qualsiasi ragionamento, ma non è facile da persuadere, secondo la definizione aristotelica), ma qualcuno che una volta persuaso del ragionamento corretto agisce correttamente (cfr. *EN*, VII, 10), tuttavia evidentemente se costui non ha la capacità di ragionare correttamente, né qualcuno che lo persuada secondo un ragionamento veritiero, potrebbe finire per assomigliare al vizioso non meno di quanto l'akratiko stolto del paradosso eristico (*EN*, VII, 3, 1146a22-30) finisce per assomigliare al virtuoso. In altre parole, e lasciando da parte Aristotele, pare difficile pensare che il Socrate senofonteo avrebbe volentieri chiamato *enkrates* qualcuno che, capace di agire

In secondo luogo la dialettica, pur se applicabile alla *praxis*, o addirittura strettamente legata ad essa (almeno in una sua fase), come vuole Natali,¹³² rimane niente più che un certo procedimento logico di ricerca delle definizioni vere, o delle corrette suddivisioni in generi. La possibilità dell'applicazione dei risultati ottenuti per via dialettica (ovvero in questo senso su un piano puramente intellettuale) sarebbe garantita dal possesso dell'*enkrateia*. Ma degno di nota è forse che nell'unico caso che Natali addita come descrizione dell'aspetto puramente logico della dialettica, ovvero IV, 6,¹³³ il procedimento è descritto comunque come un dialogo con un interlocutore specifico e in un contesto determinato. Ciò può farci dubitare del fatto che Socrate avrebbe potuto considerare le conclusioni così raggiunte come verità scientifiche, universalmente valide. In altri termini, se come vuole Natali “Socrates was seeking definitions of moral activities and virtues, and was able to find them”,¹³⁴ è anche vero che gli esempi migliori di un procedimento dialettico che possa considerarsi di successo sono appunto in IV, 6. Ma come lo stesso Natali osserva,¹³⁵ i ragionamenti contenuti in IV, 6 possono risultare pienamente persuasivi solamente per qualcuno che sia già allievo o amico di Socrate, perché contengono tra le loro premesse la tesi intellettualistica. Natali ipotizza che Senofonte tuttavia potesse credere nella validità universale delle conclusioni (o almeno nella loro persuasività) in quanto convinto che le premesse fossero sufficientemente endoxastiche da poter ottenere l'assenso di qualsiasi lettore. Lo studioso è evidentemente costretto a questa ipotesi, dall'esigenza di salvare la lettura della dialettica descritta in IV 6 come procedimento logico avente l'intenzione di produrre una qualche verità universale. Ma l'ipotesi in questione è a nostro avviso insufficientemente caritatevole nei confronti di Senofonte. Essa suppone infatti che o l'autore non si accorgeva della presenza della tesi intellettualistica tra le premesse, o che considerava tale tesi come “endoxastica”. Il primo caso è evidentemente da scartare, se non si vuole ricadere nel pregiudizio sulla scarsa intelligenza filosofica di Senofonte. Ma la seconda non sarebbe più lusinghiera per l'autore, poiché evidentemente ciò che caratterizza la tesi intellettualistica, per noi moderni come per i suoi contemporanei, è piuttosto la sua

in conformità al proprio ragionamento, fosse tuttavia condotto alle azioni più turpi da un ragionamento errato.

132 Cfr. Natali, *op. cit.*, p. 19: “Dialectic, as described in the *Memorabilia*, has two aspects: definition of *pragmata* and *sovereign pragmata* in two kinds, good and bad. The first step is preliminary to the second and is more intellectual; the second *is strictly connected with praxis* and demands self-control as a necessary condition” (corsivo mio).

133 Ivi, p. 13: “In 4.6 [...] Xenophon wants to concentrate on the logical aspect of dialectical training”.

134 Ivi, p. 13.

135 Cfr. *supra* [n. 125](#).

“paradossalità” (nel senso etimologico). Una terza possibilità è che invece Senofonte fosse ben consapevole del fatto che la tesi intellettualistica costituisce l'anello più debole delle argomentazioni di IV, 6, e l'abbia perciò introdotta senza metterla in evidenza, sperando con ciò in una maggiore persuasione del lettore meno attento.

In quest'ultimo caso, tuttavia, difficilmente Senofonte avrebbe potuto credere nella validità universale delle conclusioni, senza accorgersi che la paradossalità della premessa ricadeva sulle conclusioni. In questa luce la lettura secondo la quale in IV, 6 viene descritto un procedimento semplicemente logico di ricerca di definizioni universalmente valide, si indebolisce sensibilmente, a meno che non si voglia tornare a credere all'ingenuità di Senofonte o piuttosto, in ultima istanza, dello stesso Socrate.

Ma la più importante difficoltà, che a nostro avviso deriva dal considerare la dialettica semplicemente quale procedimento logico-intellettuale (il quale quindi deve essere necessariamente preceduto dall'acquisizione dell'*enkrateia* per essere efficace al fine del perseguimento della virtù), è che ciò svuota di fatto, se non anche formalmente, il significato della tesi intellettualistica. I casi infatti sono due. L'intellettualismo è contraddetto anche formalmente se si intende la proposizione secondo cui “l'*enkrateia* è condizione necessaria della pratica della dialettica”, in modo che la necessità sia intesa solo come necessità *didattica*. In tal caso infatti, più esplicitamente, essa afferma che “l'acquisizione dell'*enkrateia* deve di necessità precedere l'acquisizione della capacità dialettica *ai fini dell'apprendimento della virtù*, ovvero per evitare la possibilità di un cattivo uso del potere dialettico”. Ciò non esclude affatto la possibilità di acquisire la capacità dialettica senza possedere l'*enkrateia*, in quanto anzi è proprio ciò da cui ci si deve guardare. Ma ammesso (e non concesso),¹³⁶ che per dialettica si intenda in modo univoco un procedimento che, se correttamente eseguito, porta all'acquisizione di definizioni (o divisioni in generi) *vere*, allora sarà possibile per chi la possiede, anche se non è in possesso dell'*enkrateia*, arrivare a conoscere la verità sui concetti morali. Ma senza *enkrateia* evidentemente costui, pur possedendo il sapere morale, non sarà virtuoso, con buona pace dell'intellettualismo socratico.

Si può evitare invece, forse, la contraddizione formale con l'intellettualismo se nella proposizione “l'*enkrateia* è condizione necessaria dell'apprendimento della dialettica (ovvero *E* è condizione necessaria di *d*)”, la necessità è intesa in senso stretto. Parafrasando, la proposizione diventa: “chiunque non sia già in possesso dell'*enkrateia* non potrà essere in grado di apprendere l'arte dialettica”. Infatti, se chi non è dialettico non può giungere a conoscere la verità, ma nessuno può diventare dialettico se non è già padrone di sé, allora sarà

136 Cfr. *supra*, [n. 16](#).

vero che chiunque possiede già la verità morale sarà anche virtuoso, *se per giungere ad essa ha dovuto apprendere la dialettica* e quindi, prima ancora di quest'ultima, l'*enkrateia*. In altre parole, la padronanza di sé sarebbe in questo caso condizione necessaria della virtù, in quanto condizione della dialettica (che è a sua volta condizione necessaria del sapere morale, e quindi della virtù). L'intellettualismo sembra in tal modo salvo, in quanto il sapere morale resta condizione necessaria e sufficiente della virtù. Ma ad un prezzo forse troppo elevato, in quanto siamo costretti ad ammettere, al di là di ogni nesso immaginabile, che un'attività intellettuale (la dialettica) sia impedita dalla mancanza di una certa abilità pratica (l'*enkrateia*);¹³⁷ ma soprattutto la tesi per cui il sapere è sufficiente al possesso della virtù risulta vera su un piano formale, ma svuotata di senso. In quanto ciò che rende possibile la virtù è comunque una certa abilità pratica, da acquisire per via non intellettuale.

A ben vedere, tuttavia, l'intellettualismo è formalmente salvo in questo caso, solo a causa di una *petitio principii*. Infatti abbiamo ammesso nelle premesse che per giungere alla verità morale sia comunque necessario essere dialettici. Ma se tale verità è intesa come un insieme di definizioni, o un qualche sistema di classificazione per generi dei concetti morali, essa forse, una volta trovata da qualcuno, potrebbe essere posta per iscritto e appresa anche da chi non è dialettico, ovvero da chi non ha dovuto compiere il lungo percorso della ricerca, ma si limita ad apprenderne i risultati. Ma costui, se non ha dovuto apprendere la dialettica, può aver evitato anche di diventare padrone di sé, e dunque possiederà il sapere morale senza essere virtuoso. L'intellettualismo è di nuovo contraddetto in tutto e per tutto. Nell'argomento di sopra invece, supponendo che per imparare i risultati di una indagine dialettica *ciascuno* scolaro dovesse anche compiere di nuovo tutta l'indagine, abbiamo supposto che la dialettica fosse non solo un procedimento logico, ma in sé stessa una attività trasformativa dell'intera anima, attraverso la quale ciascun allievo deve passare per trarre giovamento morale dai risultati epistemici che altri hanno già ottenuto tramite la stessa attività.

Ci siamo avvicinati in questo modo a quella che è a nostro avviso l'ipotesi interpretativa necessaria per rendere conto del rapporto tra *enkrateia* e dialettica nei *Memorabili*, senza contraddire la tesi intellettualistica. La descrizione della dialettica in IV 6, ed il modo in cui è introdotta al termine di IV 5, non è a nostro avviso incompatibile con un'altra lettura: la dialettica, (almeno nella sua componente non confutatoria) può più chiaramente essere compresa se intesa principalmente attraverso l'uso della nozione di “esercizio spirituale”,

137 Non sarebbe sufficiente infatti pensare che l'akratiko sia incapace di praticare la dialettica perché troppo occupato a ricercare i piaceri, e poco disposto alla fatica dialettica. Chi è incapace di dominare il proprio desiderio di ricchezza o di onori è infatti comunque capace di sottoporsi a grandi fatiche e privazioni.

ovvero se intesa come un procedimento volto sì a trovare la verità ed a scoprire “cosa sia ciascun elemento della realtà” (IV, 6, 1, 1), ed in particolare della realtà morale, ma *non* (cercando e) trovando formulazioni, proposizioni considerabili vere in modo assoluto, universale,¹³⁸ ma piuttosto generando la verità *nell'animo del praticante*.

Non a caso, evidentemente, Natali rifiuta la lettura di Joël, che riferiva lo *houtôs* di IV, 5, 12, 1 non al contenuto di tutto il paragrafo che precede, e quindi all'*enkrateia*,¹³⁹ ma solo alla frase che precede: “cercare le migliori fra le azioni e, selezionandole secondo il genere con la discussione, scegliere, nelle parole e nei fatti, le buone e tenersi lontano dalle cattive”. Nella lettura di Joël è quindi la dialettica (ovvero “selezionare con la discussione e scegliere nelle parole e nei fatti”) a rendere “virtuosi, felici e dialettici”. Natali non può probabilmente attribuire questo ruolo alla dialettica, perché ciò comporterebbe che essa non sia un semplice procedimento intellettuale. Se è vero infatti che Natali distingue (a p. 19) due fasi della dialettica, di cui la seconda è “strictly connected with praxis”, ci sembra di poter affermare, senza forzare la posizione dei due studiosi, che tanto Natali quanto Gourinat considerino la dialettica in sé stessa un procedimento solo intellettuale. Se infatti è “strettamente connessa” con la prassi, la dialettica è sicuramente qualcosa di distinto da essa. La dialettica come esercizio spirituale, può essere invece pensata come una attività il cui risultato non sono certe proposizioni, ma una forma di conoscenza che contiene già in sé la prassi, ed in sé stesso è in grado di condurre alla padronanza di sé, e ad ogni virtù.

Risulta qui utile riflettere su ciò che osserva Gourinat, commentando il passo I, 1, 16 dei *Memorabili*:

Que Socrate ait recherché le *τί ἐστι*, c'est ce qui s'accorde pleinement avec de nombreux dialogues de Platon, où la question est récurrente. C'est aussi ce qu'Aristote lui attribuera, dans un autre passage de la *Métaphysique*, où il lui attribue deux innovations, « les discours inductifs et les définitions universelles » (M, 4, 1078b27-29): Aristote précise que ces définitions universelles portent précisément sur « ce qu'est » la chose, *τὸ τί ἐστι* (1078b23). En fait, cette identification du *τί ἐστι* de la chose avec l'objet d'une définition est conforme à la doctrine aristotélicienne [...] et c'est plutôt le fait d'avoir réinterprété les formules de Xénophon en termes de recherche par Socrate de la définition qui est la patte aristotélicienne superposée au témoignage de Xénophon. [...] C'est Aristote qui dira techniquement que ce *τί ἐστι* est l'essence de la chose, qu'il s'agit d'une définition des universaux. Xénophon reste, quant à lui, plus descriptif: il s'agit de répondre à des questions qui

138 Come se fossero pronunciate da un dio, potremmo dire. Cfr. *supra*, n. 70 e n. 409.

139 Natali, *op. cit.* p. 11: “It is not sorting [*pragmata* by kind] which makes people happy and excellent, but it is self-control, which enables people to make good choices; and, in turn, good choices are the way to become happy and excellent”.

demandent «ce qu'est quelque chose».¹⁴⁰

Ciò posto, resta spazio per credere che l'obiettivo del $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ non sia né la definizione degli universali né, in generale, la formulazione di proposizioni vere, e che al contrario l'esigenza socratica di scoprire il “che cos'è”, ad esempio, del 'giusto' allude a qualcosa di più. Forse ad un sapere che, se può passare anche attraverso la ricerca della definizione (intesa però come esercizio da ripetere in modo inesausto, perché mai la definizione trovata può essere esaustiva), la trascende, come il raggiungimento di un obiettivo sportivo (inteso non come la vittoria di una competizione, ma una certa capacità acquisita stabilmente) trascende ciascuno degli esercizi propedeutici ad esso. Non diversamente, d'altronde, è descritto il raggiungimento delle verità più elevate nella *Lettera VII* platonica. Si tratta di qualcosa che “non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di sé medesima” (341c-d). Si tratta dunque d'una conoscenza che si accende all'improvviso nell'anima del dialettico, del praticante, dopo una lunga consuetudine ed inesausti tentativi infruttuosi (cfr. anche *Epist. VII*, 344b-c).

Vista l'importanza che l'argomentazione offerta *supra* assume per l'interpretazione di alcuni dei temi essenziali del filosofare socratico, offrirne una formalizzazione ed un chiarimento. Ciò che si voleva dimostrare è che il pensare l'*enkrateia* come condizione necessaria della dialettica conduce a difficoltà forse insormontabili a causa della contraddizione con l'intellettualismo. Procederemo qui in leggermente diverso da prima in quanto partiremo dal tentativo di sostenere la credibilità della concezione della necessità come necessità “didattica”. Oltre alla *petitio principii* sopra osservata, l'ipotesi secondo cui “l'*enkrateia* è condizione necessaria della pratica della dialettica ” va intesa in termini di necessità *de facto* ($d \rightarrow E$),¹⁴¹ determina anche la seguente difficoltà.

Il pericolo paventato da Senofonte così come dai detrattori di Socrate è proprio quello che la dialettica, o qualsiasi abilità nell'uso del *logos* (IV, 3, 1), possa essere insegnata a chi possa farne un uso immorale, ovvero a chi non possiede *enkrateia*. Se l'apprendimento della dialettica socratica fosse stato impossibile senza *enkrateia*, nessuno avrebbe potuto farne uso scorretto. In altre parole, non ci sarebbe stato nulla di cui preoccuparsi se l'acquisizione dell'abilità dialettica fosse stata di fatto ostacolata dalla mancanza di una piena e completa *enkrateia*. D'altronde almeno nel caso di Alcibiade possiamo ipotizzare con Gourinat che

140 Gourinat, *op. cit.*, p. 137.

141 D'ora in avanti, a differenza di *supra*, [n. 128](#), il connettivo “ \rightarrow ” è inteso come implicazione materiale.

grazie alle sue doti particolari imparò a confutare semplicemente assistendo alle confutazioni socratiche, prima di arrivare a possedere il dominio di sé.¹⁴²

Si assume quindi che la necessità sia intesa nel senso che abbiamo definito “didattico”. L'*enkrateia* è in questo senso “propedeutica” nel curriculum educativo socratico.¹⁴³ Ma se è così, lo è evidentemente perché essa è condizione necessaria (in senso stretto) della virtù. Ma ciò che è sottinteso nella tesi cui ci opponiamo¹⁴⁴ è che l'*enkrateia* sia cosa separata e distinta dal sapere morale. Ciò che vogliamo sostenere è che in realtà queste proposizioni, prese insieme, costringano all'abbandono dell'intellettualismo.

Schematizzando: la tesi intellettualistica afferma che il *sapere morale* (*S*) è condizione necessaria e sufficiente per *agire* moralmente (*A*), ovvero, potremmo dire che i due aspetti della virtù, quello epistemico e quello pratico, si implicano vicendevolmente ($S \leftrightarrow A$). Ma abbiamo detto che secondo la tesi cui ci opponiamo (*T*), *enkrateia* e sapere sono due oggetti chiaramente distinguibili, tanto che l'inizio del processo che porta all'acquisizione di *S* (che abbiamo indicato *supra* con *d* minuscolo) non deve avvenire se l'*enkrateia* non è già posseduta: $E \neq S$; $\neg(E \leftrightarrow S)$. Inoltre la tesi *T* è fondata sul presupposto che il dominio di sé (*E*) sia condizione necessaria all'agire morale (*A*) in s.s. In altri termini dunque l'agire morale è condizione sufficiente del dominio di sé, quindi si può scrivere: $A \rightarrow E$. Aggiungiamo che ciò che produce il sapere morale è la compiuta acquisizione della dialettica, ovvero il fatto di poter essere definiti dialettici (*D*). Essa, posto l'intellettualismo, è quindi condizione necessaria e sufficiente per l'acquisizione del sapere morale: $D \leftrightarrow S$.

Ma posti $S \leftrightarrow A$, e $D \leftrightarrow S$, si può affermare che $D \leftrightarrow A$, ovvero: la dialettica è condizione necessaria e sufficiente per ottenere la capacità di agire moralmente. A sua volta però $A \rightarrow E$, quindi, posto che $D \leftrightarrow A$, allora $D \rightarrow E$. Ciò ad una prima occhiata potrebbe apparire non in contraddizione con la tesi *T*, ed anzi potrebbe sembrarne una conferma. La formula $D \rightarrow E$, infatti significa che l'essere dialettici è condizione sufficiente dell'essere padroni di sé, e viceversa l'*enkrateia* è condizione necessaria dell'esser dialettici. E tuttavia bisogna ricordare che si era già esclusa la possibilità di intendere la necessità di *E* come reale, ma la si era definita soltanto “didattica”. Al contrario, posto l'uso che abbiamo fatto dei connettivi (\rightarrow), la

142 Cfr. Gourinat, *op. cit.*, p. 148-9.

143 Cfr. Natali, *op. cit.*, p. 13: “In the preceding chapter [IV, 5] it has been said that *enkrateia* is a necessary condition of dialectics. But there is need for a more active cause, and here [IV, 6] the cause is present: it is Socrates' teaching method”. Cfr. Gourinat, *op. cit.*, p. 157: “[...] l'acquisition de la capacité dialectique doit être précédée par celle de la modération et de la maîtrise de soi, car, sinon, elle devient, comme dans le cas d'Alcibiade et de Critias, un instrument de pouvoir néfaste”.

144 *Supra*, [p. 53-4](#).

necessità espressa dalla formula $D \rightarrow E$ va intesa in senso stretto. Essa è quindi in contraddizione con le premesse.

Ma sviluppiamo ancora d'un passo il ragionamento per rendere ancor più chiara la conclusione. La formula $D \rightarrow E$ ci dice che non si dà il caso di qualcuno che abbia appreso l'arte dialettica senza essere anche *enkrates*. Ma ciò è possibile in due casi:

1) $D \rightarrow \{E, x, y, \dots\}$, ovvero l'*enkrateia* è solo una delle condizioni necessarie all'acquisizione della dialettica.¹⁴⁵ In tal caso sarebbe possibile essere *enkratici* senza essere ancora dialettici, nel caso in cui manchi ancora, ad es., x . Tuttavia, in tal caso bisogna comunque considerare la necessità come reale, ovvero chi non è padrone di sé non può affatto imparare la dialettica. Ma, come già detto, a se questo fosse il caso non ci sarebbe bisogno di preoccuparsi di non insegnare la dialettica a chi non è *enkrates*, perché solo chi lo è potrebbe apprenderla.

2) D conduce ad E , e quindi in un certo senso E ed S sono inscindibili, e la via per giungerci è in ogni caso la dialettica. Ma ciò era escluso da T . Infatti in tal modo si potrà dire che $D \leftrightarrow E$, quindi $E \leftrightarrow S$. Ed inoltre non sarà possibile che E preceda l'inizio di d , ovvero del processo di apprendimento che conduce a D , in quanto è la stessa dialettica a rendere padroni di sé.

Quest'ultima è l'opzione che qui si vuole adottare, rinunciando dunque a $\neg(E \leftrightarrow S)$, ed alla “necessità didattica” dell'*enkrateia* rispetto alla dialettica. Come la dialettica possa rendere *enkratici* si crede di poterlo comprendere, come detto, per mezzo del concetto di “esercizio spirituale”. In altre parole sembra che la tesi T , che ci è parso di poter leggere a fondamento delle interpretazioni tanto di Natali quanto di Gourinat, si fondi su una confusione tra i due modi di intendere la “necessità” dell'*enkrateia* per la dialettica che qui abbiamo distinto. La nostra conclusione può così essere riassunta: la dialettica è in sé stessa ciò che conduce al superamento dell'*akrasia*, ed il sapere morale non può esser considerato come un sapere puramente esprimibile in certe proposizioni, poiché in qualche senso include in sé lo stesso “dominio di sé”. Ciò è forse in contraddizione con il senso comune, ma è pienamente coerente con l'intellettualismo socratico, ed anzi, reso necessario da esso.

Soffermiamoci in ultimo su un altro fondamentale passo dei *Memorabili*, che abbiamo sin qui solo parzialmente citato. Si tratta di III, 9, 4-5, dove Senofonte ci dice chiaramente che non è possibile chiamare “sapiente” chi non è “*enkrates*” ($\neg E \rightarrow \neg S$). Meno chiaro è nel passo

145 Sulla base della già citata (Cfr. nota precedente) frase di Natali (op. cit., p. 13), possiamo dire che x corrisponde al metodo socratico di insegnamento: “[...] But there is need for a more active cause, and here [IV, 6] the cause is present: it is Socrates' teaching method”

se si possa o meno chiamare “*enkrateis*” chi non è sapiente. Ma come abbiamo osservato anche rispetto ad altri passi senofontei, anche qui è possibile che il rischio di confusione derivi dagli intenti apologetici di Senofonte, che lo inducono a nascondere il fatto che il processo di apprendimento della dialettica (*d*, in *t*₂, secondo lo schema di p. 107) deve inevitabilmente incominciare prima del raggiungimento della vera *enkrateia*. Infatti il concetto di *enkrateia* non è qui, come lo sarà forse in Aristotele, distinto da quello di virtù.¹⁴⁶ Citiamo dunque il passo:

Non separava conoscenza e saggezza (*σοφίαν δέ καί σωφροσύνην*), ma giudicava sapiente e saggio (*σοφόν τε καί σώφρονα ἔκρινε*) un uomo se praticava con coscienza cose buone e belle e si teneva lontano, conoscendole, dalle turpi. Gli domandarono inoltre se considerava sapienti e insieme temperanti (*σοφούς τε καί ἐγκρατεῖς*) coloro che, benché sapessero quello che si deve fare, agivano al contrario. « Li giudico niente più » rispose « che ignoranti e incontinenti (*ασόφους τε καὶ ἀκρατεῖς*); penso infatti che tutti gli uomini scelgono, sulla base delle reali possibilità di fare ciò che ritengono utile per loro (*συμφορώτατα αὐτοῖς*). Ritengo perciò che quelli che non agiscono rettamente (*μὴ ὀρθῶς πράττοντας*) non sono né sapienti né temperanti (*οὔτε σοφούς οὔτε σώφρονας*) ». (III, 9, 4)

Questo passo apporta al ragionamento condotto nel corso di questo paragrafo un elemento che a nostro avviso risulta conclusivo, e sancisce in modo irrevocabile l'incompatibilità dell'intellettualismo con la tesi della “propeudicità” della padronanza di sé rispetto all'apprendimento della dialettica. I termini afferenti ai campi semantici di *σωφροσύνη* ed *ἐγκρατεία* sono in tutta evidenza utilizzati in modo indifferente.¹⁴⁷ Ciò ci costringe a credere che non possa esistere un *enkrateico* che non sia sapiente né un sapiente che non sia *enkrateico* ($E \leftrightarrow S$), per la stessa ragione per cui non esiste un sapiente che non sia virtuoso, né un virtuoso che non sia sapiente (ovvero per la tesi intellettualistica, $S \leftrightarrow A$). Da quanto detto deriva che non solo $\neg E \rightarrow \neg S$, ovvero nessun *akratico* può esser chiamato “sapiente”, ma che anche $\neg S \rightarrow \neg E$, ovvero nessun ignorante può esser chiamato *enkrateico*. Ma quest'ultima situazione, ovvero di qualcuno che sia ignorante (in quanto non ancora dialettico) ma padrone di sé, era proprio la circostanza in cui secondo la tesi *T* si troverebbe chi è pronto per l'acquisizione della dialettica (per *d*) nel momento *t*₂.

146 Sulla valutazione aristotelica dell'intellettualismo socratico non ci si può qui soffermare. Si vuole però sottolineare come non sia scontato forse che Aristotele attribuisca a Socrate la non esistenza dell'*akrasia*. Cfr. *EN*, 1147b 9-18.

147 Nelle stesse parole di Socrate all'“*ἀκρατεῖς*” accostato ad “*ασόφους*”, corrisponde la coppia “*οὔτε σοφούς οὔτε σώφρονας*”. Le due coppie sono in tutta evidenza sovrapponibili, essendo l'ultima frase una semplice ripetizione retorica della risposta fornita da Socrate già nella prima.

Il prosiegno di IV, 9 chiarisce ulteriormente:

Sosteneva poi che sia la giustizia, sia ogni altra virtù sono conoscenza. Le azioni giuste, infatti, e tutte quelle che si compiono tramite una virtù sono belle e buone; e né coloro che conoscono le cose buone e belle scelgono nient'altro al posto di quelle $[S \rightarrow E]$, né quelli che le ignorano possono compierle, anzi, se ci provano, falliscono $[\neg S \rightarrow \neg E]$, ovvero $E \rightarrow S$.

L'ultimo punto sta a significare che non si dà il caso di persona che possa prendere il nome di “virtuoso”, o di “giusto”, o di “temperante”, che non sia anche sapiente. Ma posta l'indifferenza, nel passo precedente, nel riferimento all'*enkrateia* o alla *sophrosyne*, si può conclusivamente affermare, come dice la formula posta tra parentesi, che non esiste persona che possa essere chiamato *enkrates* che non sia allo stesso tempo *sophos*.

Lo schema del curriculum educativo sopra riassunto¹⁴⁸ se il nostro ragionamento è corretto, deve quindi essere abbandonato. La padronanza di sé è dunque inscindibile dalla *sophia* e, insieme a tutte le virtù, è risultato della pratica dialettica. Ciò salva la tesi intellettualistica, restituendo però forse ad essa, ed alla professione d'ignoranza socratica, tutta la loro enigmaticità. Resta infatti ancora impossibile sin qui accettare ognuna delle ipotesi che sono state messe alla prova riguardo al tipo di sapere di cui Socrate ammetteva il possesso. La soluzione a questo enigma però può a nostro avviso essere trovata sul filo del paragone tecnico, ed adoperando come chiave di lettura privilegiata il concetto di “esercizio spirituale”. La dialettica potrebbe esser cioè da intendere come esercizio dell'anima che, cercando la verità e sforzandosi di conformarsi alla retta ragione, si avvicina non a trovare l'unità di un sistema vero di proposizioni interconnesse, ma l'unità di sé stessa, la non contraddittorietà tra aspirazioni e desideri opposti, ovvero l'abbandono di quella “contraddizione pratica” che è l'*akrasia*.

§ 3 Il contenuto positivo della sapienza socratica.¹⁴⁹

Prima di passare ad occuparci della medicina greca (cap. II), per predisporre l'analisi del paragone medico (cap. III), è il caso di tracciare a questo punto un percorso alternativo a quello appena condotto a termine, ma che può per altra via condurre alla stessa conclusione.

¹⁴⁸ *Supra*, p. 53-4.

¹⁴⁹ Il contenuto del presente paragrafo riproduce sostanzialmente argomentazioni già presenti nel mio lavoro di tesi triennale, dal titolo *Socrate: dal dialogo al “conosci te stesso”*.

Benché il presente capitolo non corrisponda al tema principale di questo lavoro, ci pare necessario che il tema qui in oggetto si sviluppi in tutte le sue articolazioni, al fine di rendere perfettamente chiara, la centralità del paragone tecnico (e medico in particolare), il suo intimo legame con i problemi essenziali postici dalle testimonianze su Socrate.

Il percorso che vogliamo compiere nel presente paragrafo si concentrerà non più sulla domanda se sia possibile, e come possa essere caratterizzata, una componente positiva (non confutatoria) del *metodo*, comunicativo e di ricerca, socratico, ma sulla questione della positività del *risultato* di quella ricerca: ovvero, in cosa consiste il sapere di Socrate, se ne possiede uno? Inevitabilmente un tentativo di risposta a questa domanda deve portarci a riprendere la discussione della professione d'ignoranza, e della contraddizione tra quest'ultima e le professioni da parte di Socrate di un sapere positivo.

Come detto *supra*,¹⁵⁰ Nehamas finisce per sottolineare, invece che risolvere, la contraddizione tra la professione socratica d'ignoranza e “le” professioni di sapere, sparse nei dialoghi platonici, o le più comuni affermazioni positive per bocca di Socrate nei *Memorabili*. Altri studiosi invece si sono concentrati sul tentativo di chiarire questa contraddizione, e di risolvere in qualche modo l'enigma del sapere socratico. Una proposta interessante è offerta da Aldo Brancacci, che tenta di dimostrare come la contraddizione sia in realtà solo apparente. In questo paragrafo seguiremo l'indagine che lo studioso sviluppa in un saggio sul tema.¹⁵¹

Brancacci ravvisa nella prima parte del discorso difensivo di Socrate nell'*Apologia* platonica, una autobiografia intellettuale che, come il discorso di Protagora nell'omonimo dialogo platonico, costituisce “uno dei rarissimi documenti [...] che l'antichità ci abbia trasmesso di una presa di posizione nei confronti del sapere di una determinata epoca da parte di un pensatore che si definisce precisamente per la rottura che instaura rispetto a quel sapere”. Il tema del sapere costituisce, nota Brancacci, il filo conduttore di tutta la prima parte dell'*Apologia*: che anzi sembra tutta orientata a preparare la rivelazione che Socrate compirà della natura peculiare del suo sapere.¹⁵² D'altronde se il prologo è incentrato sul tema dell'*aletheia*,¹⁵³ proprio nel momento in cui vengono distinti i nuovi dagli antichi accusatori compare il primo esplicito riferimento alla presunta 'sapienza' di Socrate: “c'è un certo Socrate, un uomo sapiente, [...]” (18b6-c1). Tale sapienza è qui direttamente connessa con lo

¹⁵⁰ [P. 19-20](#).

¹⁵¹ *Il sapere di Socrate...*, cit.

¹⁵² Da identificare con quella *anthropine sophia* di cui in 20d-e. Cfr. *infra*, § 3.1.

¹⁵³ Socrate vi spiega che pur non essendo un buon retore, cercherà tuttavia di 'dire tutta la verità'. Promessa questa che sarà ribadita più volte nel corso della difesa.

studio della filosofia naturale e della retorica sofistica: il concetto di sapienza cui si fa riferimento ha dunque, afferma Brancacci, “un radicamento storico preciso”.¹⁵⁴ Nella riformulazione delle 'antiche accuse' in 19b-c, si fa nuovamente riferimento alla 'sapienza' di Socrate, seppur non esplicitamente con il richiamo all’“indagare le cose del cielo e di sotterra”, e al “rendere più forte il discorso più debole”, ma anche, ciò che qui interessa, alla capacità di insegnare tali materie, tipica, come osserva Brancacci, proprio del *sophos*.

Secondo Brancacci in questa 'dichiarazione giurata' (*antomasian*) sono elencate tre differenti calunnie, cui Socrate dedica tre distinte sezioni del suo discorso di difesa, e dunque tre differenti confutazioni. Le tre calunnie 'intentate' dagli 'antichi accusatori' consisterebbero nell'identificazione con tre differenti figure di 'sapienti', o considerati tali nell'opinione comune: il filosofo naturalista, il sofista, e il *sophos*.¹⁵⁵

Per quanto riguarda la prima e la seconda calunnia, Socrate segue un simile schema argomentativo. Innanzitutto nega, nel primo caso, che qualcuno possa mai averlo sentito discorrere di questioni naturali, nel secondo, di aver mai avanzato la pretesa di 'educare gli uomini', né tanto meno dietro richiesta di pagamento (alla maniera, appunto, dei sofisti). In secondo luogo si premura di negare altrettanto risolutamente di avere mai professato tali insegnamenti, e di possedere alcuna conoscenza in questi campi:

E non lo dico [...] per dispregio di questo tipo di scienza (*sempre che qualcuno esista, competente di queste cose*) ma con queste faccende [le cose sotterra e quelle nel cielo], Ateniesi, proprio non c'entro.¹⁵⁶ (*Apol.*, 19c)

E beato Eveno di Paro – mi son detto – *se davvero possiede questa tecnica*, e la insegna a prezzo così conveniente. Anch'io mi farei bello e insuperbirei, se avessi queste competenze: il fatto è che mi mancano, Ateniesi. (*Apol.*, 19b-c, corsivi miei)

Brancacci sottolinea che l'incisività dell'affermazione di non intendersi di tali saperi, unita alla messa in dubbio dell'esistenza stessa di sapienti in tali materie (corsivi nel testo),¹⁵⁷

154 Brancacci, *op. cit.*, p. 308.

155 Non è ben chiaro perché qui Brancacci distingue (se non, come cercheremo di mostrare, strumentalmente alla sua argomentazione, cfr. *infra* [n. 160](#)) l'accusa di essere *sophos* dalle altre due, visto che nella formulazione di 19b-c la capacità di insegnare riguarda chiaramente lo studio della natura e della sofistica. In 18b-c, infatti, l'inciso “un uomo sapiente” non sembra di primo acchito riferirsi ad un *terzo* tipo di sapienza.

156 Per quanto riguarda questa prima accusa il quadro appare complicato dal fatto che, come si è accennato in principio altre fonti testimoniano che egli si occupò in gioventù di queste questioni.

157 Il dubbio, espresso esplicitamente nel primo caso, è riferito al caso particolare di Eveno di Paro, nel

“conferisce alla sua denegazione il carattere di una presa di posizione di carattere generale” contro questi 'saperi'. Il che gli permette di osservare, *contra* Vlastos, che quando in questa sezione dell'*Apologia* “Socrate usa espressioni indicanti a vario titolo il suo non sapere, si tratta sempre di un non sapere qualcosa di determinato, non di un non sapere assoluto”.¹⁵⁸ Al contrario, la lettura di Vlastos (nonché di Irwin e Nehamas) sono viziate da un'interpretazione errata di questo punto, per cui la denegazione di sapere sarebbe totale.¹⁵⁹

A partire da 20c Socrate comincia ad occuparsi, secondo la schematizzazione di Brancacci, della terza calunnia, immaginando di dover rispondere ad una domanda posta da qualcuno dei suoi uditori: “Ma insomma Socrate, di cosa ti vai occupando? Da dove son venute fuori queste calunnie? Evidentemente, qualcosa di stravagante facevi se sono fiorite tutte queste voci e dicerie: non ci sarebbero state, se il tuo comportamento non fosse stato quanto meno insolito”.¹⁶⁰ È qui che si colloca, dopo la ripetizione della promessa di “dire tutta la verità”, come si è visto centrale nel prologo, il noto passo in cui Socrate si attribuisce la *anthropine sophia*, che riportiamo ora per intero:

In realtà, Ateniesi, se mi sono guadagnato questa fama è stato solo per una *certa* mia sapienza. Che sorta di sapienza? È *forse* una sapienza umana: quanto a questa, *non è escluso* che sia sapiente davvero. (*Apol.*, 20d)

Tale rivelazione, introdotta per rendere ragione finalmente di quel nome di 'sapiente' che gli è stato da tempo attribuito, è tuttavia, come nota Brancacci, circondata da una serie di elementi di cautela (in corsivo nel testo), e parcellizzata in tre frasi che forniscono al

secondo, il quale tuttavia sembra preso, in tutto il passo, ad esemplificazione dell'intera categoria.

158 *Ivi*, p. 313. Affermazione avallata, *ibid.*, da un riscontro grammaticale ben preciso: “i diversi verbi usati da Socrate alla forma negativa per qualificare tale sua situazione sono sempre accompagnati da un complemento oggetto o da un complemento indiretto indicante le cose intorno alle quali Socrate si riconosce privo di sapere”.

159 Per quanto riguarda Vlastos, una tale interpretazione è inoltre fondata, nota Brancacci, su una errata traduzione dei passi 21b 4-5, d5-6. Cfr *supra*, [n. 40](#).

160 Anche da questo passo sembrerebbe in effetti che le calunnie scaturite dal comportamento di Socrate si riducano a quelle due di cui si è trattato sin ora, e che la qualifica di sapiente sia piuttosto da considerarsi associata alle due figure del naturalista e del sofista. La domanda in questione (“Ma insomma Socrate, di cosa ti vai occupando?”) sembra infatti esprimere una incapacità di immaginare una soluzione alternativa a quelle già escluse. Se la qualifica di *sophos* costituisse una terza opzione, una manifestazione di stupore (immaginata da Socrate, s'intende) avrebbe senso al termine della terza confutazione, ma non in questa fase del ragionamento, laddove solo due delle opzioni sono state scartate.

messaggio un tono di circospezione. Tali cautele sono poi rinnovate, più avanti, quando Socrate, introducendo la sezione autobiografica costituita dall'episodio dell'oracolo e dal racconto dell'*exetazein* condotto ai danni di politici poeti e artigiani, dichiara: “Quale testimone della mia sapienza, *se ve n'è davvero una e di che natura sia*, chiamerò davanti a voi il Dio di Delfi” (*Apol.*, 20e). Tali osservazioni inducono lo studioso a concludere “come Socrate sia perfettamente consapevole di dover esprimere, in queste pagine, *una nuova concezione del sapere*, senza disporre però di una terminologia originale e già costituita, e dovendo viceversa approntarla di volta in volta con l'aiuto di epiteti, circonlocuzioni e note attenuative o di cautela” (corsivo mio).¹⁶¹

Nel seguito Brancacci, attraverso una puntuale analisi del racconto dell'*exetazein* socratico, rileva come il criterio in base al quale viene valutata (e svalutata) la sapienza di politici, poeti ed artigiani, è individuabile nel riferimento alla conoscenza delle realtà morali. Le espressioni adoperate per indicare il sapere di cui mancano queste tre categorie,¹⁶² infatti, indicano con chiarezza, secondo Brancacci, che “il sapere di cui si tratterebbe avere conoscenza” è da collocare, appunto, nel “dominio delle realtà morali, inteso in senso lato”.

È con questa indagine, concittadini ateniesi, che mi sono attirato l'ostilità più aspra e profonda di parecchia gente: donde sono poi nate le varie calunnie, fra cui quest'etichetta di sapiente che mi porto addosso. Ogni volta, infatti, gli ascoltatori concludono che sia io il sapiente nel campo in cui confuto altri. Ma probabilmente, cittadini, *davvero sapiente è il dio*, e con quel suo oracolo intende dire che la *sapienza umana* vale poco o niente. Solo in apparenza si riferisce a questo Socrate qui: al mio nome ricorre perché mi usa come esempio (*παράδειγμα*), come dire: “il più sapiente fra voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non val nulla”. (*Apol.* 22e-23b)

In questo ultimo, importantissimo, passo preso in esame dallo studioso è finalmente determinato in qualche modo il contenuto della *anthropine sophia*: essa sta, dunque, proprio nella consapevolezza di Socrate che la 'sapienza umana' “vale poco o nulla”. La denegazione socratica della sapienza, conclude Brancacci, ha quindi un “significato assiologico” e non “brutalmente realistico”.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 320.

¹⁶² Per quanto riguarda i politici, infatti, essi risultano 'non-sapienti', in quanto non sanno “nulla di buono né di bello”. I poeti invece, per il fatto di saper fare poesia, credono di esser sapienti anche “nelle altre cose”. E gli artigiani, pur avendo delle 'conoscenze preziose', tuttavia, in quanto esperti nella loro arte, si convincono anche di avere conoscenza delle “cose di massima importanza” (*τά μέγιστα*), Cfr. *Apol.* 21d, 22c, 22d.

3.1 Il contenuto positivo della 'sapienza umana'

Nei luoghi dell'*Apologia* ora esaminati, dunque, Socrate svolgerebbe quella che Brancacci chiama una “sistemazione epistemologica”, rispetto ai saperi della sua epoca. E proprio il riferimento a *τά μέγιστα*, vale a dire alle realtà morali, è ciò che consente a Socrate, di compiere una tale sistemazione: tale concetto, corrispondente alla 'conoscenza divina' cui ci si riferisce nell'ultimo passo citato (*θεία σοφία*), costituirebbe un “concetto limite”, di valore normativo, indispensabile per costituire una gerarchia¹⁶³ dei 'saperi', ovvero delle varie categorie di esperti cui ci si poteva riferire al suo tempo con quel nome di *sophos*, che anche a lui era stato attribuito. Rispetto ad una tale gerarchia la *anthropine sophia* si colloca, per così dire esternamente, come un tipo di sapere particolarissimo, di cui Socrate è 'paradigma', la cui “determinazione soggettiva” è riassunta da Brancacci in tre formule: “Socrate non ignora di non sapere (le cose che non sa), è dunque cosciente in sé stesso di non sapere (le cose che non sa), e quindi non crede di sapere (le cose che non sa)”.¹⁶⁴

Riguardo alla professione d'ignoranza socratica Brancacci conclude dunque che se da un lato essa non ha un significato “brutalmente realistico”, dall'altro è diretta verso alcuni tipi di sapere specificamente presi in esame da Socrate stesso. Non si pone affatto, dunque, la contraddizione spesso data per scontato.

Ma se relativamente ad un tale concetto normativo i saperi esaminati da Socrate non valgono nulla, o quanto meno nessuno di essi vale come scienza,¹⁶⁵ e al contempo la vera *sophia* è possesso esclusivo del dio, allora l'unica *sophia* attingibile veramente per l'uomo è quella *anthropine sophia* rispetto alla quale Socrate è veramente 'saggio', anzi 'il più saggio'.

Utile forse notare che anche secondo Brancacci, benché per altri versi si opponga a Vlastos,¹⁶⁶ Socrate avrebbe *negato* di esser 'sapiente' in base a un determinato significato del

163 Riassumiamo tale gerarchia, per come la descrive Brancacci: all'ultimo gradino ci sono i politici, il cui sapere è risultato semplicemente apparente; la poesia è dequalificata, da *sophia*, quale era considerata nella tradizione, ad *enthousiasmos*, frutto, quindi, di irrazionalità; le tecniche al gradino più alto, vengono però intese come semplici 'regole e abilità produttive'; infine la saggezza di sofisti e naturalisti è detta ironicamente 'più che umana'. *Ivi*, pp. 326-327.

164 *Ivi*, p. 327. E gli oggetti di tale 'non-sapere' sono per Brancacci altrettanto determinabili, e così egli li riassume: “esso comprende sia le cose sulle quali altri possiedono conoscenze, come gli artigiani, ma che Socrate ignora; sia le cose sulle quali gli uomini non hanno vere conoscenze, come i fenomeni oggetto della filosofia della natura; sia le cose sulle quali, forse, solo il dio può essere detto *σοφός*”, *Ibidem*.

165 Ad essi Socrate nega, dice Brancacci, “status epistemologico”, *ivi*, p. 326.

166 Al di là dell'errore di traduzione imputato a Vlastos, Brancacci ritiene che la sua ipotesi non può valere “come *interpretazione* del testo platonico, cioè come lettura ricavata dal testo, e come *strumento interpretativo* del medesimo, atto a risolvere la contraddizione – o la presunta contraddizione – rilevatevi”

termine (alludendo ad alcune specifiche tipologie esistenti di 'sapienti'), per *affermarlo* in un altro significato, riferito ad un tipo nuovo di sapere (“una concezione nuova”):¹⁶⁷ uno schema logico, sembra, non troppo dissimile da quello su cui si fonda la definizione di “ironia complessa”. Resta tuttavia indeterminato se la sapienza umana, come concepita da Brancacci, includesse una qualche conoscenza positiva. L'affermazione che la professione d'ignoranza non ha significato “realistico” lascia supporre che un qualche contenuto positivo non è affatto escluso, anzi si dovrà necessariamente considerarlo presente se non si vuole ricadere nuovamente nel paradosso per cui l'unica cosa che Socrate sa, in assoluto, è di non sapere.¹⁶⁸

Ci si potrebbe a questo punto chiedere se sia scartata o meno, per Brancacci, la nozione di una 'conoscenza elenctica' sostenuta da Vlastos e da Nehamas, che avrebbe garantito a Socrate il possesso (incerto ma raffinabile) di certi precetti morali specifici. In questo caso, resterebbe dunque aperta anche l'ipotesi che quell'affinamento di un tale genere di sapere fosse in fin dei conti lo scopo della ricerca socratica, certo non tale da condurre ad un sapere 'dogmatico', ma quantomeno ad asserzioni di qualche genere. In altre parole, se il non-sapere di Socrate è da intendersi in riferimento alle 'cose che non sa' allora resta chiaramente spazio per 'le cose che – invece – sa'!

Ciò parrebbe tra le altre cose confermato dalla determinazione che Brancacci offre della *theia sophia* come l'antecedente diretto della “scienza morale” per come si è poi “storicamente e teoreticamente costituit[a] nella sua autonomia”.¹⁶⁹ Se è questa la “nuova concezione del sapere”, ideale inattuabile di un sapere 'assoluto', adoperata da Socrate come 'criterio' per misurare il sapere dei suoi interlocutori, allora lo scopo ideale¹⁷⁰ della ricerca morale dovrebbe grosso modo coincidere con quello che storicamente si darà tale scienza: la determinazione di un sapere 'universale', provato da argomentazioni sempre valide, intorno ai concetti morali. Ma ciò che si è già detto degli scopi della dialettica socratica dovrebbe ormai renderci sospettosi rispetto ad uno scopo della ricerca così definito (anche se inteso come semplice scopo ideale, come *focus imaginarius*).

(corsivo dell'autore, *Il sapere...*, cit., pp. 314-15, n. 26).

167 Cfr. *supra*, [p. 66-7](#).

168 L'aggiunta di Brancacci ('le cose che non sa') alla formula del 'sapere di non sapere' risulterebbe infatti superflua se il dominio delle 'cose che sa' restasse vuoto. Ed in questo caso si ricadrebbe appunto nella semplice formula del 'sapere di non sapere', che, come rileva Vlastos, contiene un paradosso simile a quello del mentitore. Cfr. Brancacci, *Il sapere...*, cit., p. 314.

169 Brancacci, *Il Sapere...*, cit., p. 327

170 Uno scopo, dunque, senz'altro considerato irraggiungibile. Qui sta “quell'istanza aporetica e antidogmatica che determina il fondo del pensiero attribuito a Socrate nell'*Apologia*”, *Ibid.*

In seconda istanza è possibile fare alcune osservazioni rispetto ad un altro aspetto della *theia sophia* come intesa da Brancacci. Lo studioso infatti ci tiene a sottolineare l'infondatezza dell'identificazione che Vlastos opera tra la *theia sophia* di cui Socrate parla in 23a, e la “sapienza più che umana” che attribuisce (ironicamente, s'intende) a filosofi naturalisti e sofisti (“Quelli di cui dicevo poco fa”, *Apol.*, 20e). Ma è legittima tale distinzione? L'identificazione tra i due concetti, a prima vista, sembrerebbe scontata: cosa infatti c'è di 'più che umano' se non il 'divino'? D'altronde si può notare come, dal punto di vista testuale, sembra esserci una certa corrispondenza tra le due espressioni: se infatti in 20d-e la “sapienza più che umana” di sofisti e naturalisti è esplicitamente contrapposta alla 'sapienza umana' di Socrate, nel passo 23a-b è la vera sapienza, di cui è veramente fornito “solo il dio” ad essere, in modo simile, opposta alla 'sapienza umana'.

In secondo luogo la caratteristica definitoria della 'sapienza divina' che la rende paradigmatica rispetto alla 'sistemazione epistemologica' di cui sopra, è il suo avere per oggetto la moralità. Ma caratteristica potrebbe valere quantomeno per indicare il tipo di sapere di cui i sofisti *pretendevano* di essere in possesso, dichiarando di muoversi precisamente nell'ambito della moralità (con la promessa di educare i giovani e condurli all'*areté*, cfr. ad es. *Prot.* 317b).

Va però tenuto nel giusto peso il fatto che la 'sapienza più che umana' sia riferita tanto al sapere dei sofisti quanto a quello dei naturalisti: il sapere di questi ultimi non riguarda certo l'ambito della moralità. Ma la difficoltà può ben essere superata, ipotizzando che la sapienza *divina* sia caratterizzabile come tale non in virtù di una certa determinazione del suo dominio (concetti morali), ma sulla base, ad esempio, di 'modalità' o di pretese specifiche.¹⁷¹ Sembra

171 In particolare nel caso in cui a caratterizzare la *theia sophia* fossero l'universalità, la certezza, l'inattaccabilità, di cui evidentemente un sapere divino è fornito, allora non ci sarebbero problemi ad accomunare sotto il segno di una tale 'modalità' la filosofia naturale alla sofistica. Il rifiuto della *theia sophia* in questo caso concorderebbe con la “definizione negativa” già formulata del sapere socratico (cfr. *supra*, [p. 15-6](#)) e sarebbe coerente con l'ipotesi, che si avvanzerà più avanti, che la 'nuova concezione del sapere' vada individuata piuttosto che nella *theia sophia*, nella 'sapienza umana' stessa (cfr. *infra*). Per chiarire come la pretesa di una conoscenza certa ed universale possa essere attribuita ai naturalisti si potrebbero citare ad esempio le prime pagine del poema parmenideo, nelle quali si introducono i contenuti dell'opera, guarda caso, come rivelati da una dea, (cfr. M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in *Noi e i Greci*, a cura di S. Settis, Einaudi, Torino, 1996, pp. 436-438). Per quanto riguarda i sofisti la questione è certo più complessa. Se già è in generale difficile, se non impossibile, fare affermazioni generali su quel gruppo di pensatori generalmente ricordati sotto il nome collettivo di sofisti, di certo non si può a cuor leggero affermare che “i sofisti” professavano verità deduttivamente certe. È vero che in alcuni casi abbiamo testimonianza di una esplicita professione di essere *sophos* da parte di sofisti: ad es. cfr. *Prot.* 316d-317a, dove Protagora si assimila ad

dunque che, *contra* Brancacci, si possa dare ragione a Vlastos, e considerare sovrapponibili, almeno in parte, i concetti di *theia sophia* e 'sapienza più che umana'.

Ciò, tuttavia, renderebbe alquanto problematiche le conclusioni di Brancacci. In primo luogo, infatti, non si vede come l'elemento di 'novità' (la 'nuova concezione del sapere') possa essere individuato nel riferimento all'ambito morale, se già la riflessione dei sofisti si muoveva in tale ambito.¹⁷² In secondo luogo la sovrapposizione di quei due concetti implicherebbe che il tono ironico e quasi sprezzante con cui i saperi di sofisti e naturalisti vengono definiti saperi "più che umani", dovrebbe poter essere riferito anche alla *theia sophia*. Se anche il tono sprezzante fosse da riferire solo alla *pretesa* di aver raggiunto un sapere che non è in realtà altro che un 'ideale normativo' *inattigibile*, resterebbe il fatto che sembra essere poco coerente con lo spirito socratico il prendere come obiettivo ideale qualcosa che si è già convinti di non poter mai raggiungere. Una tale prospettiva renderebbe infatti *pigri*¹⁷³ nella ricerca. In altre parole sembra più probabile che Socrate volesse affermare la necessità non di un semplice approssimarsi infinito a qualcosa di inattigibile, ma l'esistenza di un genere di sapere che solo ci concerne, all'ottenimento del quale bisogna dedicare tutte le nostre forze.¹⁷⁴

antiche figure di *sophoi*, a partire da Omero (cfr. 312c, dove è Ippocrate a definire il sofista come un "esperto di sapienza"). Ma altre testimonianze si oppongono a questa, e ad esempio Gorgia è presentato da Menone come qualcuno che si limita a rendere i suoi allievi "buoni parlatori", senza promettere invece di saper insegnare la virtù (*Men.* 95c). Il problema può tuttavia, almeno ai nostri fini, essere aggirato, semplicemente notando che le modalità comunicative privilegiate (i *makroi logoi*) e la professione di saper rispondere a qualsiasi domanda (cfr. ad es. *Gorg.* 447c) hanno evidentemente come presupposto implicito una conoscenza in qualche modo certa della realtà, qualunque fosse poi l'effettiva speranza o intenzione di attingere una qualche conoscenza salda e universale del reale.

172 O almeno, nell'ambito delle cose umane. A ciò si aggiunga che tra le altre categorie di presunti 'sapienti' esaminate da Socrate, anche dei politici si potrebbe ben dire che l'oggetto della sapienza di cui *si credevano* in possesso era appunto la moralità, cfr. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma, 1998, p. 35. Pare che Brancacci, invece, confermi sostanzialmente il paradigma storiografico classico che vede in Socrate colui che portò la filosofia 'dal cielo sulla terra' (Cicerone, *Tusculanae disputationes* V 4, 10). Non è necessario tuttavia approfondire in questa sede il problema della effettiva validità di tale paradigma, ma solo constatare alcune difficoltà che scaturiscono dall'individuare nel riferimento alla moralità l'elemento caratterizzante della 'nuova concezione del sapere' di cui parla Brancacci.

173 Cfr. *Men.* 81d-e, *supra* §2.3. E cfr. *Men.* 86b-c: "Forse su altri punti del discorso non mi sentirei d'esser tanto sicuro, ma per questo, che, cioè, pensando sia quasi un dovere cercare ciò che non si sa, diverremmo migliori, più forti, meno pigri, che se ritenessimo impossibile trovare e non dover cercare quello che non sappiamo, per questo, se ne fossi capace, combatterei con forza, con la parola e con i fatti".

174 Va infine notato come la distinzione di una terza calunnia, contestata *supra* ([n. 155](#), [n. 160](#)), potrebbe essere

Torniamo dunque alla proposta di Brancacci, riassumendola in tre punti. (1) Col rilevare l'ignoranza dei suoi concittadini, dichiarando la propria, Socrate avrebbe inteso veicolare un'innovazione sostanziale nel modo di concepire la *σοφία*. (2) Proprio e solo rispetto a tale “nuova concezione del sapere” i *sophoi* da egli esaminati, ed egli stesso, sarebbero stati da considerare ignoranti. (3) E un tale sapere sarebbe caratterizzabile come predecessore della 'scienza dei beni e dei mali' platonica. Pur tenendo per ferma la prima tesi, sostenuta dalle osservazioni relative agli elementi di cautela che circondano la rivelazione dell'*anthropine sophia*, tuttavia, per le obiezioni considerate, si devono poter mettere in dubbio i punti (2) e (3).

In primo luogo (punto 3) infatti potrebbe non essere possibile identificare la 'nuova concezione' con la 'scienza etica'. Se infatti il 'sapere divino', nozione che Brancacci identifica come antecedente di tale 'scienza' ventura, è altresì identificabile con il 'sapere più che umano', allora, per le ragioni dette, si deve poter trovare un'altra nozione adatta a riempire la “nuova concezione del sapere” socratica. Ma l'unica possibilità che sembra restare è andare a cercare proprio nel concetto di *anthropine sophia* la novità della proposta di Socrate; d'altronde è la rivelazione di quest'ultima che si trova nell'*Apologia* circondata da quegli elementi precauzionali, che, come abbiamo visto, hanno indotto lo studioso a parlare di una “nuova concezione”. In cosa l'*anthropine sophia* possa costituirsi come “nuova concezione del sapere”, tuttavia, resta oscuro. Sulla base di ciò che dice Brancacci, essa pare sostanzialmente non del tutto distinguibile dalla nozione di 'sapienza divina'. Egli pare piuttosto considerare i due concetti come l'uno ('sapienza umana') la versione 'debole',

in qualche modo corrispondente alla distinzione, sin qui discussa, tra 'sapienza più che umana' e *theia sophia*. Lì si trattava di distinguere le calunnie di essere sofista e naturalista ('conoscere le cose del cielo e di sotterra', 'rendere più forte il discorso più debole') e la calunnia di essere *sophos*. Il primo termine corrisponde evidentemente alla 'sapienza più che umana'. Se, dunque, si troverà la nozione qui adoperata di 'sophos' riferibile alla 'theia sophia' (23a) si potrà concludere, appunto, che si tratta della medesima distinzione. Ma, da un lato, è proprio nella sezione che secondo Brancacci è dedicata alla confutazione della terza calunnia che si colloca l'introduzione del concetto di 'theia sophia'. Dall'altro, in 23a quest'ultima è introdotta da Socrate proprio in riferimento alla falsa opinione che gli attribuisce una qualche *sophia* (“ogni volta infatti, gli ascoltatori concludono che sia io il sapiente nel campo in cui confuto altri. Ma probabilmente, cittadini, davvero *sophos* è il dio[...]”). Sembra dunque di poter sovrapporre i concetti di sapere che costituiscono il secondo termine delle due distinzioni: ovvero, la 'calunnia' di essere *sophos* si riferisce precisamente al concetto di una 'sapienza divina'. Le due distinzioni paiono quindi sovrapponibili: ma allora la distinzione di una terza calunnia, operata da Brancacci, può essere intesa come strumentale alla distinzione della 'theia sophia' dalla 'sapienza più che umana', e quindi le obiezioni sollevate *supra* contro la prima si vanno ad aggiungere a quelle sin qui mosse alla seconda.

limitata, seppur l'unica umanamente possibile agli occhi di Socrate, dell'altro ('sapienza divina'), se, come si è supposto, nel quadro che delinea resta aperta l'ipotesi che il contenuto positivo della 'sapienza umana' sia costituito da asserzioni accertate solo nella misura in cui hanno superato tutti gli *elenchoi* subiti fino ad un dato momento. In tale prospettiva la 'sapienza umana', tuttavia, non si costituisce come una concezione autonoma di sapere, che possa a sua volta costituire un parametro di giudizio per altri saperi, in quanto si definisce proprio rispetto alla 'sapienza divina', come 'sapere di ignorare' quest'ultima, e come debole immagine umana della stessa. Ma la definizione socratica del sapere nasce così sotto un'ipoteca, e già come dichiarazione di una sconfitta. In altre parole Socrate esce da questo quadro al quanto malconcio: la sua virtù non sarebbe che quella di un debole anticipatore di una concezione di scienza di là da venire.¹⁷⁵

In secondo luogo (punto 2), tuttavia, si può notare che se, come traspare chiaramente dalle parole di Socrate, è in riferimento alla 'sapienza divina' che tanto lui, quanto coloro che da lui sono stati esaminati, sono *ignoranti* (e dunque forse è sì dal riferimento a tale nozione normativa che Socrate è posto in grado di compiere quella 'sistemazione epistemologica' di cui parla Brancacci), tuttavia resta non chiaro rispetto a quale concezione di 'sapere', invece, Socrate sia giudicabile *più sapiente* dei suoi interlocutori. In altre parole, se il suo *exetazein* fosse stato un'indagine delle conoscenze dei suoi interlocutori volta a valutare il loro sapere solamente secondo il parametro della 'sapienza divina', allora come, sulla base della medesima indagine, Socrate avrebbe potuto trarre non solo la conclusione che essi, come egli stesso, non possedevano la perfetta sapienza, ma anche che essi erano più ignoranti di lui, secondo però un'altra concezione di 'sapere': ovvero secondo l'idea di un sapere semplicemente umano? Il che equivale a chiedersi come può la 'sapienza divina' essere il metro secondo il quale il dio giudica Socrate 'sapiente', se è al contempo il metro secondo il quale Socrate giudica sé stesso e tutti gli altri ignoranti. L'indagare ulteriormente quali fossero, nel concreto, le mancanze rilevate da Socrate nei suoi interlocutori potrebbe aiutare a comprendere se e come una 'sapienza' definibile innanzitutto negativamente possa costituirsi come nuova, paradigmatica, concezione del sapere.

Abbiamo supposto che, nella sua instancabile opera di confutazione svolta al servizio del dio, come in altri casi, Socrate voglia proporre ai suoi interlocutori e uditori una sorta di enigma: così come il responso oracolare muove Socrate al suo esame (conformemente all'abitudine del dio di Delfi di non dare verità immediatamente comprensibili, ma di

175 Cfr. *infra* Appendice II.

'alludervi' solamente, nella forma di un enigma, che costringe ad uno sforzo interpretativo),¹⁷⁶ anche Socrate abbia voluto proporre una sorta di enigma a coloro che confutava, sostenendo di essere ignorante (pur apparendo sapiente) e mostrando loro la loro ignoranza: lasciando dunque ad essi il compito di comprendere rispetto a quale concezione di 'sapere' dovessero considerarsi tali.¹⁷⁷

La 'scienza morale', o, quanto meno, la sua anticipazione, costituisce secondo Brancacci appunto tale metro, sulla base del quale Socrate valutava la propria ed altrui sapienza. E infatti Socrate proprio riguardo a concetti morali, e in particolare riguardo alle definizioni degli stessi, era solito interrogare. Ma la mancanza di Socrate, l'ignoranza di cui era consapevole e della quale cercava di rendere consapevoli i suoi interlocutori consisteva semplicemente nel non prendere *ta megista*, le cose più importanti, come oggetto della propria riflessione? La *sophia* della quale le varie categorie suddette si consideravano portatrici difettava semplicemente nel non avere come oggetto i concetti morali? D'altronde, come si è detto, era proprio intorno a tali cose che, quanto meno politici e sofisti, si ritenevano sapienti. Qual era invece piuttosto la mancanza che essi manifestavano nei confronti di tale sapere? La risposta sembrerebbe scontata: le loro nozioni e concezioni morali, sottoposte all'implacabile esame razionale di Socrate, rivelavano incoerenze e contraddizioni. Esse dunque difettavano per il fatto di essere irriflesse, in quanto tratte dalla tradizione, o dall'ispirazione poetica, senza essere mai state sottoposte a vaglio critico, per cui risultavano incompatibili nel momento in cui venivano poste a confronto esse stesse, o le loro necessarie conseguenze. Posta la questione in questi termini sembrerebbe di poter additare proprio in una 'scienza morale' in qualche modo sistematica, il sapere del quale Socrate rilevava la mancanza: ovvero una scienza che desse ai problemi morali risposte esaurienti, complete e coerenti, e dunque sempre valide, perché tanto solide da reggere qualsiasi futura obiezione, da parte di qualsiasi individuo. Ma questa interpretazione non collima con le osservazioni fatte riguardo agli scopi del *dialeghestai* socratico, né con la frequente e problematica presenza nelle argomentazioni socratiche di fallacie logiche, o artifici retorici, spesso notata dagli studiosi con interpretazioni differenti.¹⁷⁸

Sembra di poter dire, quindi, che la 'novità' della concezione socratica del sapere non stia

176 Cfr. Brancacci, *Socrate e il tema ...*, p. 291,

177 E forse, infine, soprattutto, grazie a quale 'virtù' Socrate era capace di mettere così a nudo le loro debolezze, e quindi quale fosse la 'sapienza' che la gente attribuiva a quell'irrefrenabile dialogatore. Similmente Vlastos ipotizza che Socrate abbia posto ad Alcibiade un enigma nel non lasciargli intendere in che senso dichiarava di amarlo, *Socrate*, cit., p. 57-8.

178 Cfr. *supra*, [pp. 229-30](#).

né nell'avere per oggetto le questioni morali, né nell'avere un metodo razionale, e nell'esser capace (o almeno nell'avere come scopo la capacità) di argomentare, o addirittura 'dimostrare', le proprie tesi (in ambito morale). E ciò unitamente al fatto che, come si è cercato di mostrare, potrebbero non esserci motivi sufficienti per tenere distinte la *theia sophia* e la *sapienza più che umana* attribuita ai sofisti, e quindi la svalutazione implicita nella seconda formula potrebbe ripercuotersi sul primo dei due concetti, indebolendo ulteriormente l'ipotesi che Socrate potesse indicare in una 'versione debole' della 'sapienza divina' l'unica sapienza attingibile dall'uomo, quindi lo scopo più elevato della vita umana.

Una diversa ipotesi possibile è che tale mancanza sia da ravvisare non nel contenuto del sapere, né nel metodo con cui tale contenuto viene indagato, ma proprio nella concezione di 'sapere' sottostante la presunzione di sapere. Tale ipotesi impedisce di indicare nella 'sapienza divina', intesa come 'scienza morale', l'ideale normativo che guida la ricerca socratica. L'ipotesi oggetto centrale di questo lavoro ci può venire a questo punto in soccorso, insieme al fatto inequivocabile che le uniche persone trovate in possesso di un qualche sapere degno di questo nome, nel corso dell'*exetazein* descritto nell'*Apologia*, siano gli artigiani. E che il loro sapere non si costituiva certamente come una serie di asserzioni tra loro concatenate, e dimostrabili razionalmente, ma semmai come una serie di competenze volte all'ottenimento di obiettivi specifici, la cui efficacia era garantita dai risultati, e il cui insegnamento necessitava di un lungo apprendistato e di molto esercizio. Si potrebbe dunque supporre che il punto sul quale Socrate si trovò più sapiente dei suoi interlocutori fosse relativo ad una qualche sorta di competenza, o di tecnica. In altre parole l'incoerenza della quale sono trovati colpevoli gli interlocutori di Socrate non è risolvibile attraverso la produzione di un sistema filosofico, ma solo divenendo perfettamente virtuosi e sapienti.

Prima di passare all'analisi di alcuni aspetti essenziali della medicina greca, è il caso di ricordare ciò che abbiamo già anticipato, e che è d'importanza capitale: il sapere di cui si tratta, seppur non assomiglia a quello divino per la sua forma, risulta dall'*Apologia* pari ad esso per livello di certezza epistemica. Come nota Brancacci, infatti, la situazione enigmatica che dà luogo alla ricerca socratica¹⁷⁹ non avrebbe ragion d'essere se la contraddizione che dà luogo ad esso non fosse tra saperi di paragonabile livello di certezza. Ma ciò significa che la

179 Cfr. Brancacci, *Socrate e il tema semantico di coscienza*, cit., *passim*. Il passo fondamentale, cui ci siamo già più volte riferiti, sottoposto ad analisi da Brancacci in questo saggio è il seguente: “Che mai vuol dire il dio, a cosa alluderà? Io per me sono consapevole di non essere sapiente affatto (ἐγὼ γὰρ δὴ οὐτε μέγα οὐτε μικρὸν σύνοιδα ἐμνηστῶ σοφὸς ὢν), per cui mi domando cosa mai intende quando dichiara che sono il più sapiente di tutti: perché senza dubbio non sta mentendo, non gli è consentito.” (*Apol.* 21b)

conoscenza che Socrate ha di sé stesso, la consapevolezza che ha “da solo con sé stesso” (secondo l'etimo dell'espressione *syneidenai heauto*)¹⁸⁰ del proprio non sapere, e quindi la sua “sapienza umana”, è fondata con uno stesso grado di certezza del responso oracolare. Come dire che non è pensabile un grado di certezza maggiore. Qualunque cosa sia dunque il sapere di Socrate, non si tratta di un ripiego, o di una ricerca inesauribile di un sapere sistematico considerato inattuabile a causa di un “deficit” metodologico,¹⁸¹ ma esattamente di tutto, e solo, il sapere di cui ciascun essere umano ha bisogno: quello sufficiente ad agire bene e ad attingere, dunque, l'ἀρετή e l'εὐδαιμονία.

180 Ricorda Brancacci come il significato originario di tali espressioni non si riferisce, come si è per lungo tempo creduto, all'idea di una 'scissione' della coscienza (*Spaltung*) e di un atto conoscitivo riflessivo, ma ad un “sapere insieme con pochi altri” e al limite (*syneidenai heauto*, appunto) ad un “sapere da soli con sé stessi”, *ivi*, p. 286-87.

181 Cfr. *supra* [p. 231-2](#).

CAPITOLO II – La medicina greca come modello di cura.

Ci accingiamo in questo capitolo ad una ricostruzione delle origini della medicina greca e del contesto in cui nasce e si sviluppa fino al V sec. a.C. Tale ricostruzione non pretende evidentemente di presentarsi come sistematica ed esaustiva, ma si pone il solo obiettivo di riportare le informazioni che è parso potessero costituire premessa utile per il procedere dell'indagine oggetto di questo lavoro. Nonostante la distanza tra quest'ultimo e la maggior parte delle questioni che si pongono nell'ambito della ricostruzione storico-critica della riflessione medica, si è ritenuto necessario fornire anzitutto informazioni sulla storia della medicina in quanto tale per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo si è raccolto quanto è parso utile a tracciare un quadro orientativo di fondo, per avere delle coordinate generali che ci consentano di collocare nel suo contesto la scelta di Socrate di additare nella medicina un modello per il sapere di cui andava in cerca; in secondo luogo si è cercato di sottolineare quegli aspetti che ci si attende possano rivelarsi, nel procedere dell'indagine, elementi concettuali costitutivi dell'analogia socratica. Questo secondo punto si è tentato di svilupparlo in modo evidentemente indiretto. Non potendo infatti ancora additare con esattezza, in questa fase del percorso, quali elementi dell'approccio epistemologico proprio della medicina, ed in particolare della corrente ippocratica, furono determinanti agli occhi di Socrate (risultato che si perseguirà nel terzo capitolo), si sono tenute qui più o meno esplicitamente presenti due differenti questioni, assunte dunque come guida euristica: cosa gli stessi medici, ed in particolare gli autori di una certa parte di quei trattati che ci sono giunti sotto il nome di Ippocrate, consideravano rilevante nel fondare la propria pretesa di sapere. E cosa invece dal nostro punto di vista di moderni, o piuttosto dal punto di vista della scienza moderna “classica”, è risultato degno di nota e di apprezzamento nell'approccio scientifico della medicina greca.

§ 1. Nascita di una *techne*.

Nel corso del V sec. la medicina si avvia in un processo di formalizzazione e razionalizzazione consapevole, che troverà negli ultimi decenni del secolo, e nel successivo, espressione suprema nella letteratura ippocratica. Ma la medicina non è la sola *techne* a

compiere questo processo di formalizzazione. Proliferano infatti in quegli stessi decenni trattati e manuali sulle varie tecniche, volti in primo luogo a coadiuvare l'insegnamento, ma che costituiscono inevitabilmente un'occasione di chiarificazione e di riflessione sull'arte stessa. Sappiamo che furono scritti trattati di architettura, agricoltura, di danza, di botanica e di culinaria.¹⁸² Ma il caso più esemplare è il *Canone* dello scultore Policleto, che fissava le regole dell'arte classica, indicando le proporzioni che lo scultore doveva seguire nella rappresentazione del corpo umano.¹⁸³ Da notare come al criterio di *symmetria* tra le parti del corpo indicato da Policleto come regola per gli scultori fa eco negli scritti ippocratici, il concetto di salute come *isonomia*, secondo la terminologia di Alcmeone di Crotone, ovvero per l'appunto di *symmetria* o *symmetros krasis* (mescolanza equilibrata).¹⁸⁴

Il campo tecnico-scientifico nel quale tuttavia osserviamo, a partire dalla metà del secolo V, un rinnovamento che avrà conseguenze sul pensiero contemporaneo e successivo pari e forse superiore a quello avvenuto in ambito medico, è sicuramente il campo delle conoscenze matematiche. La formulazione che tali conoscenze arrivarono ad assumere in epoca ellenistica con gli *Elementi* di Euclide le renderà a lungo il modello assoluto di una razionalità compiuta. Come affermerà Galeno, esso rappresentava il modello di un sapere finalmente sottratto alle dispute tra le sette, ancora alla sua epoca all'ordine del giorno per filosofi e medici. Nel V e IV secolo si compiono tuttavia già alcuni passi essenziali: il metodo assiomatico-deduttivo sulla base del quale saranno scritti gli *Elementi* del matematico alessandrino venne alla luce gradualmente in un lungo periodo.

Per quanto riguarda la nascita della medicina, bisogna innanzitutto riferirsi ad uno dei testi più studiati dell'intero *Corpus Hippocraticum* che ci offre, nei suoi capitoli iniziali, una importante “storia” dell'arte medica: *Antica medicina*.¹⁸⁵ Per argomentare contro la necessità di assumere nuovi postulati l'autore afferma l'esistenza di un'arte medica i cui principi sono già stati posti da lungo tempo, e lo fa ripercorrendo la storia delle origini dell'arte. In questo passo il medico fa propria dunque, pur nel difendere la medicina antica e la sua tradizione, la concezione della storia come progresso che si andava forse affermando proprio nel V sec, in opposizione all'idea di una età dell'oro originaria.

182 Cfr. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 29, nota 69.

183 Per esporre ciò che aveva messo per iscritto in questo trattato, lo scultore avrebbe anche modellato una statua alla quale aveva dato il nome di “Canone”, *ivi*, nota 68.

184 Cfr. *infra* § 3.1.

185 L'edizione consultata del *Corpus hippocraticum*, dalla quale a meno di ulteriori specificazioni si traggono le citazioni, è la seguente: Ippocrate, *Opere*, (a cura di Mario Vegetti) Utet, Torino, 2000 (Ristampa, 1a ed. 1965).

Il primo passo verso la costituzione dell'arte medica sarebbe stato compiuto dall'umanità quando ci si rese conto di come si potevano ridurre gli inconvenienti dovuti ad una alimentazione cruda “non temperata”, ovvero al “regime violento e ferino” che gli uomini conducevano in principio come tutte le altre bestie. A causa del bisogno dunque essi inventarono quella che è comunemente chiamata cucina, ma che l'autore ippocratico preferisce denominare già “medicina”. Lo schema di base della malattia che emerge da questo testo è visibile sin da questa prima parte: la malattia è una disarmonia causata dall'incapacità dell'organismo di sopportare la forza degli alimenti e vincerli. La metafora della digestione è quella di una lotta tra organismo ed alimenti: se questi ultimi hanno la meglio allora perviene la malattia ed infine la morte. È per questo che la cottura e la mescolanza dei cibi, che rende possibile addolcire le sostanze forti con quelle deboli, consente anche agli organismi più deboli di sopravvivere e giovare dell'alimento, crescendo e restando in salute.

La medicina propriamente detta è, secondo l'autore ippocratico, semplicemente la prosecuzione di questo progresso, che aveva distinto tutti gli uomini dalle bestie. Essa tuttavia, nota di passaggio l'autore, costituisce un discrimine tra Elleni e barbari, i quali ancora non ne sono a conoscenza. Il progresso in atto nella nascita dell'arte sta nella capacità di costituire un regime adatto ai malati, laddove la semplice cottura e mescolanza dei cibi non li rende ancora adatti all'alimentazione di questi. In base alla gravità della malattia andrà ridotta la quantità dei cibi, ed essi dovranno essere sempre più “indeboliti”. Ai malati non troppo gravi si adatterà dunque un regime solido, benché in quantità ridotte, a quelli gravi un regime liquido, ed alle situazioni di media gravità una dieta a base di minestre.

È così dunque che in questo importante trattato la *technè* è presentata come prodotto tutto umano¹⁸⁶ e come punto di arrivo di un progresso da una iniziale situazione di mancanza e bisogno. Ma soprattutto tale processo di crescita e di affinamento dell'arte, al contrario di quanto affermano più ottimisti autori di altri trattati,¹⁸⁷ non è concluso, benché ne siano state gettate le basi essenziali. Si prospetta così una visione della scienza come qualcosa di sempre ancora incompiuto e perfettibile. Infatti “è difficile, tale essendo la penetrazione richiesta, raggiungere sempre nell'arte la certezza assoluta,” e tuttavia chiaramente l'antica medicina non deve per questo essere rifiutata “perché da una profonda ignoranza essa è giunta

186 Nonostante l'affermazione al cap. 14 che i primi scopritori “ritennero l'arte degna di esser attribuita a un dio, come in effetti generalmente si crede”. Come afferma Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 241: “questo riferimento alla divinità è semplicemente una forma di riverenza, e non toglie nulla al realismo dell'analisi”.

187 *Luoghi dell'uomo*, 46: “La medicina mi sembra essere ormai tutta scoperta[...] la medicina intera è solidamente stabilita e le bellissime dottrine che la costituiscono non sembrano avere bisogno della fortuna”. O ancora in *Dell'arte*, 8. Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 242.

vicinissima alla certezza per forza logica”: si devono quindi “ammirare le sue scoperte, che sono state conquistate in modo giusto e corretto, e non secondo l'accidentalità del caso (ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται καὶ οὐκ ἅπὸ τύχης)”¹⁸⁸

Emerge nel passo appena citato un altro dei nodi argomentativi sopra citati: la contrapposizione tra ciò che opera la tecnica e ciò che è frutto del caso (*tyche*). Questo ed altri temi verranno approfonditi nel seguito del presente capitolo.

2.1 Origini di una medicina laica in Grecia

Veniamo ora a considerare, da un punto di vista storico, il problema delle origini di una medicina laica e razionale in Grecia. La medicina greca non nasce certo con Ippocrate. Questo personaggio, sotto il cui nome va tutto l'insieme delle circa sessanta opere di medicina greca a noi giunte, è l'erede di una lunga tradizione, le cui origini tuttavia sono problematiche, come problematico è definire esattamente quali innovazioni vennero introdotte dai medici che operarono nella seconda metà del V sec., tra cui Ippocrate fu sicuramente un personaggio di spicco. Sui problemi riguardanti la vita e l'identificazione di dottrine più propriamente “ippocratiche”, ovvero riferibili se non alla stessa persona quanto meno ad una stessa “tendenza” del pensiero medico del V e IV sec a.C., ci soffermeremo più avanti (cfr. *infra* §2.2).

Ricordiamo qui innanzitutto che la nascita di una medicina laica non è una novità assoluta della cultura greca, come per lungo tempo gli studiosi hanno creduto. Dopo la scoperta del papiro Edwin Smith, infatti,¹⁸⁹ bisogna collocare anche nell'antico Egitto una medicina già scientificamente abbastanza avanzata, i cui precetti sono per lo più già svincolati da credenze religiose e pratiche magiche. Le origini di una medicina laica in Grecia sono non di meno controverse. I medici greci erano detti Asclepiadi: questo ha indotto in passato alcuni interpreti a pensare che ci fosse un rapporto di filiazione diretta tra la medicina religiosa praticata nei templi dedicati ad Asclepio e la medicina laica testimoniataci nel *Corpus hippocraticum*.¹⁹⁰ Tuttavia l'archeologia ha provato come una tale ricostruzione debba essere

188 VM, 12. Parimenti rispetto al regime dei sani al cap. 4 si dice: “anche oggi comunque coloro che si occupano di ginnastica e di esercizi fisici sempre compiono qualche nuova scoperta, conducendo l'indagine secondo gli indirizzi tracciati, sui cibi e le bevande che meglio possono venir assimilati e che procurano più forza.”

189 Cfr. Mario Vegetti, *Introduzione*, in Ippocrate, *Opere*, a cura di Mario Vegetti, p. 11.

190 *Ibidem*. Cfr. J. Jouanna, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in M. Gmerk (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, Laterza, Bari, 1998, p. 27, il quale riporta notizia di una tradizione, attestata da Strabone, che affermava che Ippocrate avrebbe utilizzato i rimedi iscritti sugli *ex voto* del santuario di

considerata infondata. Infatti a Cos, isola natale di Ippocrate, e sede sin da tempi arcaici di una delle maggiori “scuole” mediche greche, “al tempo di Ippocrate non c'erano né tempio né culto, e l'isola era già famosa per la sua scuola laica di medicina che fiorì a partire dal sec. V a.C.”¹⁹¹ I templi e la pratica di cura che in essi si svolgeva, fatta di purificazioni e sacrifici, e basata su una visione della malattia concepita come una presenza demònica da espellere dall'organismo grazie all'intervento diretto del dio, ebbero anzi la loro fioritura negli stessi decenni a cui possiamo far risalire il nucleo più antico delle opere ippocratiche.

In Omero Asclepio viene nominato (*Iliade*, II, vv. 716-719) come principe di Tricca, in Tessaglia, padre dei due medici guerrieri Podalirio e Macaone. Non era ancora dunque considerato una divinità al tempo di Omero, ma un uomo al quale il centauro Chirone aveva insegnato i balsami lenitivi da applicare sulle piaghe. Egli avrebbe per l'appunto insegnato l'arte ai suoi figli, dei quali poi l'unico superstite della guerra di Troia, Podalirio, sarebbe finito, nel tentativo di tornare in patria, a Syrna, città della Caria, dove si sarebbe stabilito sposando la figlia del sovrano locale cui aveva salvato la vita con la sua arte. Dalla discendenza di Podalirio derivarono, secondo la tradizione, i tre rami della famiglia, stabilitisi rispettivamente a Rodi, a Cos ed a Cnido, tra i quali però il primo interruppe presto la trasmissione del sapere medico.¹⁹² Per “Asclepiadi” dunque bisogna intendere in senso stretto coloro che pretendevano di discendere direttamente dal principe tessalo citato nell'*Iliade*, ma in senso lato verranno così poi indicati tutti i praticanti dell'arte medica, in modo non diverso da come aedi e rapsodi si definivano “Omeridi”.¹⁹³ La figura di Asclepio dunque subì un'evoluzione, divenendo da principe di Tricca un semidio guaritore, figlio di Apollo ed una

Asclepio a Cos.

191 H. E. Sigerist, *A history of medicine*, New York, 1951-1961, II, p. 58, citato da Vegetti, *op. cit.*, p. 12.

192 Il rapporto tra Cos e Cnido è stato invece oggetto di viva disputa tra gli accademici. Una testimonianza infondata attribuiva ad Ippocrate addirittura un incendio del deposito degli archivi di Cnido (Andrea, *Genealogia dei medici*, nella *Vita di Ippocrate* di Sorano), mentre Galeno caratterizza tale opposizione come una rivalità positiva, contrapponendola a quella dei suoi contemporanei (*Sul metodo terapeutico* I, A). Alcuni studiosi sono tuttavia giunti a negare l'esistenza stessa di due distinte “scuole”. Ad avvalorare questa interpretazione giungeva nel 1977 un'iscrizione rinvenuta a Delfi (Inv. 6687 A e B + 8131) che ci informa dell'esistenza di un'associazione (*koinon*) tra Asclepiadi di Cos e Cnido che aveva particolari privilegi presso il tempio. In realtà questa iscrizione andrebbe riferita, secondo Jouanna ed altri, ad una organizzazione nobiliare (e non ad una corporazione professionale) la quale probabilmente nel momento in cui l'insegnamento medico veniva esteso al di fuori delle famiglie di provenienza, voleva preservare i privilegi religiosi della famiglia di fronte a possibili usurpazioni del titolo di “Asclepiade”.

193 J. Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris, 1992, trad. it. *Ippocrate*, Società editrice internazionale, Torino, 1994, pp. 11-14.

donna mortale, ed infine una vera e propria divinità, la cui popolarità crebbe a partire dagli ultimi decenni del V secolo.¹⁹⁴ Secondo gli Edelstein la divinizzazione di Asclepio non sarebbe da collocare che verso la fine del VI sec., mentre il culto entrò in Atene solo nel 420 e a Cos non prima della metà del sec. IV.¹⁹⁵ Il primo santuario pare sia stato quello di Tricca, patria di Asclepio secondo Omero, a cui era strettamente legato quello di Cos, ma la fama del dio guaritore dipende soprattutto dal santuario di Epidauro, nel Peloponneso, dal quale si diffuse anche verso Occidente.

La medicina religiosa si basava su una pratica decisamente differente da quella condotta dalla medicina razionale. Per lo più infatti le guarigioni sembra avvenissero (testimonianza ne abbiamo in Aristofane e nell'epigrafia) grazie all'apparizione del dio durante il sonno del malato il quale, rimasto a dormire nel recinto del tempio, si svegliava l'indomani completamente guarito.¹⁹⁶ La medicina laica sembra dunque da ricollegare piuttosto ad altre tradizioni: da un lato quella della chirurgia, che sui campi di battaglia aveva dato buona prova di sé sin dai tempi arcaici,¹⁹⁷ e dall'altro a quella dei medici itineranti. La figura del medico che si spostava di città in città, mettendo a disposizione la propria abilità tecnica e tenendo alto il nome della medicina contro il proliferare di ciarlatani e guaritori, è già rinvenibile nell'*Odissea*, nella quale il medico sembra cominciare ad acquisire una vera dignità artigianale (XVII).¹⁹⁸ Della tradizione del medico itinerante è espressione ed erede un importante trattato del *Corpus Hippocraticum*. Esso, intitolato *Arie, acque, luoghi*, sembra rivolgersi precisamente al medico viaggiatore, consigliando come comportarsi e indicando quali tipi di malattie aspettarsi nei vari luoghi e città in cui potrebbe trovarsi ad esercitare, attraverso una acuta analisi delle variabili climatiche e geografiche.

2.2 Ippocrate e la nascita della letteratura medica

Sin dai tempi di Omero, dunque, sembra che l'arte medica sia stata in Grecia oggetto di insegnamento orale nell'ambito familiare. Dalle informazioni che abbiamo sul ramo della

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 199.

¹⁹⁵ E. and L. Edelstein, *Asclepius, a collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, 1945, citazione tratta da Vegetti, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁶ Jouanna, *Ippocrate*, cit., pp. 199-203.

¹⁹⁷ Di Macaone figlio di Asclepio Omero diceva “vale quanto molti da solo un medico esperto, /che dardi estraie, che pieghe lenisce con farmachi succhi (*sic*)”, *Iliade*, XI, vv. 514-515, citato da Vegetti, *op. cit.*, p.12.

¹⁹⁸ Nell'immagine dell'arte medica che emerge dall'*Iliade* è invece maggiore l'aspetto religioso: lì le ferite, in quanto procurate dall'uomo, sono curabili per mano del medico, ma le malattie vengono ancora demandate a fonte e terapia divine. Cfr. Vegetti, *ibidem*.

famiglia Asclepiade di Cos cui apparteneva Ippocrate sappiamo che essa era già da tempo celebre, e ci sono riportati i nomi e le vicende di alcuni antenati che si erano distinti e per la sapienza medica e per il valore militare.¹⁹⁹ Sembra che fu proprio all'incirca al tempo di Ippocrate che cominciarono ad essere ammessi all'insegnamento dell'arte anche allievi non appartenenti alla famiglia. Non è possibile dire con sicurezza se tale apertura ad estranei fosse già iniziata prima di Ippocrate o meno. Di sicuro, come attestato da Platone nel *Protagora* (311b), l'insegnamento dietro pagamento a giovani esterni alla famiglia era praticato da Ippocrate stesso.

In tempi arcaici quindi, almeno per fini didattici, non c'era alcuno stretto bisogno di testi scritti. Ci sono anche altri elementi che ci fanno pensare che la pratica della scrittura medica in generale non dovesse avere una lunga e storia,²⁰⁰ e tuttavia il cosiddetto *Corpus Hippocraticum* non rappresenta il punto d'inizio della letteratura medica greca: esiste infatti notizia di una letteratura medica precedente quella raccolta nel *Corpus*. In particolare l'opera collettiva denominata *Sentenze cnidie*, che avrebbe anzi conosciuto già una prima revisione e riedizione prima della comparsa della letteratura tramandataci (*Vict. Acut.*, 1).²⁰¹ Tuttavia i testi che ci sono giunti possono essere considerati una “prima fioritura” della letteratura medica greca.²⁰² E d'altro canto si potrebbe invece parlare a proposito del *Corpus Hippocraticum* di “nascita” della medicina, secondo Jouanna, qualora si volesse con ciò intendere il costituirsi della medicina come *technè* (termine al tempo corrispondente alle due nozioni ancora indissociabili di arte e scienza).

La fioritura della letteratura così come della riflessione teorica sull'arte medica è probabilmente il frutto di un'esigenza di difendere razionalmente la propria pratica e le proprie opinioni, sentita dai medici a causa di congiunte circostanze storiche, sociali e culturali. Tra le circostanze storiche che costrinsero i medici ad una maggiore cautela nella pretesa che l'arte medica fosse stata già del tutto scoperta (*Loc.Hom.*, 46), ed a dover rendere conto maggiormente del proprio operato di fronte alle città ed ai singoli pazienti, è probabile abbia avuto un ruolo determinante il clamoroso insuccesso che segnò per essi la pestilenza che colpì Atene durante la Guerra del Peloponneso (430-429 a.C.). Inoltre le obiezioni teoriche rivolte alle *technai* ad esempio da ambienti sofistici (*Soph.* 232 d-e) costrinsero i medici a sottoporre le proprie vedute teoriche ad una maggiore elaborazione (traccia di questa

199 Jouanna, *Ippocrate*, cit., pp.14-19.

200 *Ivi*, p. 20 e ss.

201 Abbiamo notizia altresì di opere scritte dal nonno di Ippocrate, suo omonimo (*Suda*).

202 Jouanna, *La nascita...*, p. 4.

polemica c'è soprattutto nello scritto *Sull'Arte*). Non è forse da escludere, in via del tutto ipotetica, che lo stesso *elenchos* socratico possa aver giocato il suo ruolo di stimolo ad una maggiore riflessione sui fondamenti dell'arte: lo spirito essenziale dell'interrogazione socratica consiste d'altronde nel costringere l'interlocutore a “rendere ragione” di come ha condotto la propria vita e, nel caso dei tecnici, della propria pretesa di sapere.²⁰³

L'esigenza di una razionalizzazione dei contenuti di insegnamento della scienza medica è inoltre legati all'inserirsi della pratica medica nel contesto delle *poleis*.²⁰⁴ Caso esemplare di ciò è l'istituzione dei “medici pubblici”, eletti dall'assemblea, delegati dalle istituzioni cittadine ad affrontare i problemi di salute pubblica. Al fine di rendere manifesta la propria superiorità rispetto agli altri (medici o ciarlatani) che potevano aspirare a questa carica, i medici “ippocratici” si trovavano di frequente a doversi confrontare in vere e proprie competizioni oratorie volte a convincere i cittadini della propria padronanza dell'arte.²⁰⁵ Alcune delle opere appartenenti al *Corpus*, ed in generale la forma razionale sotto la quale sono esposte le dottrine in esso, vanno considerate quindi come il risultato di un certo mutamento sociale oltre che eventualmente di un progresso teorico rispetto alla medicina precedente, o in generale della medicina greca rispetto a quella dell'antico Oriente.²⁰⁶

Ma veniamo a parlare della figura di Ippocrate. Egli fu senz'altro uno dei medici più noti e riconosciuti sin da quando era in vita, ma non fu che uno tra i medici che contribuirono alla fioritura della medicina greca e della letteratura medica.²⁰⁷ Per quanto riguarda la vita di Ippocrate ci sono giunti diversi resoconti e testimonianze che ci fanno supporre come egli dovette avere grande fama sin da vivo. Platone lo cita come medico per antonomasia, al pari di Fidria e Policleteo per l'arte scultoria (*Prot.* 311b-c). Aristotele lo dice “grande non per statura ma per talento” (*Pol.*, VII 4, 1326a 15).

203 Per il motivo del *logon didonai* il riferimento obbligato è a *Lach.*187e-188b. Cfr. P. Hadot, *Elogio di Socrate*, trad. it. di E Giovanelli, Il Melangolo, Genova, 1999, p.27: “Mettere in discussione il discorso porta di fatto a mettere in discussione l'individuo che deve decidere se assumere o meno la risoluzione di vivere secondo coscienza e ragione”; ed. orig. *Eloge de Socrate*, Edition Allia, 1998. Cfr. *infra*, *passim*.

204 Cfr. P. Pellegrin, *Ancient medicine and its contribution to the philosophical tradition*, in *A companion to ancient philosophy*, a cura di M. L. Gill e P. Pellegrin, Blackwell, Oxford-Malden, 2006, p. 666.

205 Si veda per l'istituzione del medico pubblico Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 76-80, e in generale per l'aspetto teatrale e retorico della pratica medica, *ivi*, cap. I della Parte Seconda.

206 Cfr. Pellegrin, *op. cit.*, p. 664, “[...] Egyptian doctors, for example, were not wanting in theoretic boldness and constructed systems, both physiological and nosological, that bear comparison with certain Hippocratic treatises”.

207 *La nascita...*, cit. p. 6.

Quel che sappiamo per certo è che Ippocrate nacque intorno al 460 a.C. nell'isola di Cos, in una famiglia aristocratica che da tempo immemore coltivava e tramandava l'arte medica.²⁰⁸ Come era probabilmente uso esclusivo dell'epoca al momento della sua educazione, Ippocrate fu educato all'arte da suo padre Eraclide e da suo nonno Ippocrate. Come già accennato, infatti, fu forse proprio nel periodo di operatività di Ippocrate che l'insegnamento fu aperto anche a discepoli estranei alla famiglia.²⁰⁹ Conosciamo della sua vita solo alcuni aneddoti, tratti da alcune *Lettere* spurie: come quello che narra di come Ippocrate si sarebbe recato ad Abdera per visitare Democrito, ritenuto erroneamente pazzo dai suoi concittadini poiché rideva di tutto (trovandolo però saggio in quanto rideva in verità della follia dei più). Mentre informazione più sicura è che dopo aver praticato nell'isola natale, l'avrebbe lasciata per recarsi nella Grecia settentrionale (sarebbe infatti morto in Tessaglia). Arrivò fino ad Atene, probabilmente in occasione di una pestilenza avvenuta tra il 419 ed il 416, passando per Delfi.²¹⁰

Ma veniamo ora ad una rapida descrizione dell'insieme di trattati che ci è giunto sotto il nome di Ippocrate. Sulle dottrine a lui attribuibili si è a lungo discusso, tanto che si parla, come per Socrate, di una “questione ippocratica”.²¹¹ Tuttavia il caso di Ippocrate è opposto a quello di Socrate: se per il secondo possediamo infatti molte informazioni biografiche e dottrinali, ma nessuna opera, per il primo abbiamo un numero enorme di opere ma poche informazioni biografiche, e praticamente nessuna chiara informazione indipendente su quali fossero le sue teorie. Il *Corpus* è infatti costituito da circa sessanta scritti in cui sono rappresentate una vasta gamma di posizioni teoriche differenti e divergenti, che con tutta evidenza non sono dovute, né tutte né per lo più, al genio di un singolo autore. Disparati sono gli argomenti, così come i generi letterari: si va da accurate *epideixeis* di stampo sofistico, fino ad opere compilative contenenti citazioni spesso letterali da altri trattati.

Le principali testimonianze pre-alessandrine esterne al *Corpus* sono com'è noto quelli

208 Cfr. *supra*, [n. 190](#).

209 Di ciò è testimonianza il famoso *Giuramento*, che veniva pronunciato dai discepoli esterni alla famiglia quando decidevano di consacrarsi a ricevere l'insegnamento del maestro. Cfr. *infra*, p. §3.3, e Jouanna, *Ippocrate*, p. 49-50.

210 Spesso confusa, dagli antichi come dai moderni, con la più famosa “peste di Atene” del 430-429. Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 33-35

211 Cfr. G. E. R. Lloyd, *La questione ippocratica*, in “Classical Quarterly”, 1975; riedito in *Metodi e problemi della scienza greca*, Cambridge, 1991, trad.it. Laterza, Roma-Bari 1991. Il saggio di Lloyd, e l'Introduzione dello stesso Lloyd nel volume citato, è stato preso come principale punto di riferimento per la ricostruzione della questione ippocratica. Si è fatto tuttavia riferimento anche a Vegetti, *op. cit.*, pp. 61-72.

presenti in Platone, Aristotele e nell'*Anonymus Londiniensis* (V 35-VI 42, ed. Diels). Platone cita esplicitamente Ippocrate solo due volte: da *Protagora* 311b apprendiamo sostanzialmente solo che Ippocrate era al tempo già famoso, e che insegnava la medicina dietro pagamento. La testimonianza più importante è senz'altro quella del *Fedro* (270 c-d), ove si attribuisce ad Ippocrate un certo metodo d'indagine che consiste innanzitutto nel dedicarsi preliminarmente, per comprendere la natura del corpo umano, allo studio della “natura del tutto”.²¹² Da quanto attribuito da Socrate in 270c9-d7 ad “Ippocrate e [a]l discorso veritiero”, si delinea inoltre un metodo che consiste innanzitutto nello stabilire se l'oggetto in questione sia semplice o complesso; nel caso sia semplice, domandarsi quale sia la sua capacità di agire e di essere influenzato; nel caso sia complesso, enumerare le parti e poi porsi le stesse domande per ciascuna di esse.

Poco ci dice invece la citazione aristotelica in *Politica* VII, 1326a- 15-16. La scoperta verso la fine dell'Ottocento del papiro riferito convenzionalmente ad un *Anonimo Londinese* riporta citazioni da una “storia della medicina” redatta da Menone, allievo di Aristotele. In essa infatti viene attribuita ad Ippocrate una teoria dei “venti” interni al corpo che può corrispondere nel *Corpus* solo ad opere che sappiamo per altra via essere periferiche.²¹³ Oltre a quelle già nominate, siamo in possesso di altre testimonianze pre-alessandrine attraverso le citazioni di autori successivi, per lo più Galeno. Anch'esse tuttavia non hanno aiutato a raggiungere alcuna conclusione definitiva a proposito delle teorie mediche di Ippocrate.²¹⁴

Già i commentatori alessandrini si posero il problema dell'attribuzione dei trattati del *Corpus*. In epoca moderna la questione è stata riaperta da Emile Littré, che usava come criterio principale la testimonianza del *Fedro* applicandola ad *Antica Medicina*. La sua lista comprendeva: *Antica Medicina*, *Prognostico*, *Aforismi*, *Articolazioni e Fratture*, *Epidemie I e III*, *Regime nelle malattie acute*, *Arie Acque Luoghi*, *Strumenti di riduzione*, *Ferite nella testa*,

212 Tuttavia il significato di questo riferimento al “tutto” è stato interpretato variamente, senza poter concludere in modo certo a cosa debba esser riferito. Esso può stare a significare: il tutto della natura e dell'universo; il tutto del corpo; il tutto come complesso anima-corpo; il tutto dell'oggetto in discussione. Lloyd, *op. cit.*, p. 343.

213 La causa delle malattie sarebbero, secondo questa testimonianza, i residui (*perissomata*) dei cibi mal digeriti, dai quali deriverebbero venti o flatulenze (*physai*) che ostacolano la circolazione del *pneuma*, elemento fondamentale per la vita, in direzione di un caldo od un freddo eccessivo. I testi del corpus in cui trova corrispondenza questa teoria sono: i *Venti*, che è probabilmente uno dei riferimenti polemicici di un altro trattato invece spesso incluso tradizionalmente tra quelli più vicini ad Ippocrate, ovvero *Antica Medicina*; la *Natura dell'uomo*, che Aristotele cita attribuendolo esplicitamente a Polibo, allievo e genero di Ippocrate; ed infine forse il *Male Sacro*.

214 Si veda Lloyd, *op. cit.*, pp. 351-355.

Giuramento, Legge. Già nel 1899 tuttavia Carl Friedrich metteva in dubbio le conclusioni del Littré, giungendo a considerare il *Corpus* come un insieme di opere senza autore, affermando quindi che “Ippocrate è un nome senza un supporto di opere”.²¹⁵ Da allora molti altri tentativi sono stati fatti di decidere, sulla base delle testimonianze esterne, quali trattati potessero essere attribuiti realmente ad Ippocrate, ma senza che questi sforzi potessero condurre ad un accordo tra gli studiosi. Negli anni '30 Jaeger poteva già affermare che “la rassegnazione ad ignorare sembrava essere il frutto finale di tutta quell'enorme misura d'industria e di acume che si è spesa in questi tentativi”.²¹⁶ Nel 1953 tuttavia Bourgey arrivava ad individuare sulla base di un'analisi interna al *Corpus* una “dislocazione cronologica” ed una differenziazione in “scuole” (medicina italica, Cos e Cnido).²¹⁷

Nonostante la forza con cui la tesi scettica è stata ripresa nel 1975 da Lloyd, in seguito, ancora negli anni '70 e '80, nuovi tentativi sono stati fatti per individuare un certo numero di trattati del *Corpus* da poter attribuire ad Ippocrate, giudicati da Lloyd, ancora nel 1991, inconcludenti.²¹⁸ Una delle contro-obiezioni più interessanti di Lloyd consiste nell'osservare il carattere peculiare dei trattati medici. In essi infatti il primo problema è che, al contrario di quanto si verifica con il *Corpus* platonico o con quello aristotelico, non siamo in grado di individuare alcun nucleo principale di opere di sicura attribuzione sulla base delle quali dedurre la paternità delle altre. In secondo luogo molti dei trattati sono chiaramente frutto della mano di differenti autori: numerosi sono i casi in cui con tutta evidenza sono riconoscibili citazioni più o meno letterali da altri trattati, ed in molti casi sono evidenti interpolazioni, integrazioni e correzioni del testo originale. Il problema della paternità delle opere e la preoccupazione per la conservazione del testo originale (e questa è la conclusione che forse più ci interessa trarre da questa digressione) in sostanza non doveva essere tra gli interessi principali dei medici, che utilizzavano queste opere nel V e nel IV sec. come manuali pratici. Molti trattati possono essere considerate opere collettive o comunque contenenti passi aggiunti, interposti o rappresentanti opinioni prese a prestito da altri autori.

Nonostante queste grandi difficoltà che si oppongono ad una schematizzazione di massima interna al *Corpus Hippocraticum*, altri studiosi come Jacques Jouanna ritengono plausibile almeno operare una suddivisione di massima tra opere riferibili all'ambiente ippocratico, altre

215 Citato in Vegetti, *op. cit.*, p. 65.

216 *Paideia*, III, 14.

217 Posizione in certo senso accolta ad esempio da Vegetti, il quale ritiene di poter individuare degli “strati temporali” e dei “campi di gravitazione concettuale” all'interno del *Corpus*, *op. cit.*, *passim*.

218 Essi sono discussi da Lloyd, *La questione ...*, cit., pp. 334-339.

riferibili alla “scuola” di Cnido, ed infine un gruppo di trattati di varia altra natura.²¹⁹ L'unità del *Corpus* sta tuttavia secondo Jouanna quantomeno nello “spirito di una medicina liberata da ogni richiamo alla magia.” Per i nostri scopi, non avendo evidentemente i mezzi né l'interesse ad assumere una posizione in questo dibattito, è prudente in linea di principio accettare una posizione scettica. Tuttavia per quanto qui interessa non è tanto l'attribuzione ad Ippocrate o meno ad essere rilevante, quanto il fatto che certe posizioni siano state presenti nell'ambito del dibattito ateniese della seconda metà del V sec.

Nel seguito del presente capitolo si farà riferimento ad alcune delle più importanti opere del *Corpus Hippocraticum* per cercare di offrire una chiarificazione, nei limiti richiesti dal presente lavoro, delle novità epistemologiche più importanti del pensiero ippocratico. Ci si riferirà principalmente al trattato *Sull'arte* e ad *Antica medicina*. Vista la problematicità che avvolge la figura di Ippocrate, si ritiene di poter giustificare la nostra scelta quantomeno sulla base del fatto che in esse sono rinvenibili le concettualizzazioni epistemologicamente “più avanzate” all'interno del *Corpus*. Si vuole assumere cioè come guida euristica una sorta di “principio di carità”, ipotizzando che proprio a simili teorizzazioni debba aver guardato Socrate nello scegliere la medicina come modello privilegiato per una *techne* avente per oggetto l'anima umana.

§ 3 Pratica medica e teorie mediche nel *Corpus hippocraticum*.

Ci dedicheremo nel presente paragrafo in primo luogo agli aspetti salienti delle teorie “anatomiche”, “fisiologiche” e “patologiche” che emergono dai trattati ippocratici. In secondo luogo ci soffermeremo brevemente sulla pratica medica, in particolare sui due fondamentali concetti di *regime* e di *prognosi*. La prima parte è necessaria per la comprensione della seconda, che più della prima è necessaria al nostro lavoro.

Le teorie anatomiche e le spiegazioni fisiologiche dei trattati ippocratici sono in molti casi tali che agli occhi di uno scienziato moderno non potrebbero non apparire risibili. L'ignoranza del mondo interno al corpo è dovuta nei medici greci di V e IV sec. evidentemente innanzitutto all'assenza della pratica della dissezione umana. Essi erano costretti a trarre informazioni da ciò che osservavano nella dissezione di animali e soprattutto da ciò che può essere osservato dall'esterno, ovvero in primo luogo i flussi di liquidi e solidi in entrata ed uscita. La conoscenza degli organi e dei sistemi era così scarsa che, come osserva Jouanna,²²⁰

²¹⁹ Jouanna, *La nascita...* cit., pp. 15 e ss.

²²⁰ Jouanna, *La nascita...*, p. 47. Le informazioni presenti nella prima parte di questo paragrafo riassumono

si rischia nella traduzione dei testi medici di commettere grossi anacronismi anche nell'uso di parole che a noi moderni potrebbe apparir scontato. Il concetto di “organo” ad esempio è aristotelico, e benché i medici conoscessero i principali organi, il ruolo che gli attribuiscono non ci consente di tradurre ingenuamente le loro descrizioni con una terminologia più tarda. Ancora, benché utilizzassero il termine *neuron*, non avevano per lo più idea delle funzioni del sistema nervoso, e confondevano anzi nervi e tendini. Altro termine che si rischia di tradurre erroneamente è *phlebes*, che stava ad indicare indistintamente arterie e vene. I vasi erano descritti inoltre come via di trasporto non solo del sangue ma anche di aria e altri umori. Si ignorava infatti la funzione e la struttura dell'apparato circolatorio, nonché per lo più la funzione del cuore.²²¹

Non più vicine alla verità sono per lo più le descrizioni delle funzioni di respirazione e di digestione. La prima è spiegata in alcuni casi addirittura senza far intervenire affatto i polmoni, mentre la seconda è in genere concepita come una “cottura”, o piuttosto rappresentata come una lotta tra l'uomo e gli alimenti nella quale, in stato di salute, alla fine il primo risulta vincitore.

3.1 Equilibrio, mescolanza, teorie umorali, salute e malattia. - Il regime.

Lo stato patologico deriva da uno squilibrio, un allontanarsi dallo stato di *symmetria* causato dal separarsi e dallo spostarsi di uno degli umori. La formulazione della teoria umorale più compiuta si trova solo ne *La natura dell'uomo*, opera del discepolo di Ippocrate Polibo, ove è delineato uno schema quaternario di umori: sangue, flegma, bile gialla e bile nera.²²² Ma una teoria umorale è già presente in scritti più probabilmente attribuibili alla generazione di Ippocrate, in particolare *Antica medicina*: le qualità (*dynameis*) ivi citate sono tuttavia di numero non definito, ed hanno caratteri differenti.²²³ Se dunque l'enumerazione di

sostanzialmente le pp. 47-50 dello stesso saggio.

221 Come si evince da un passo de *La natura dell'uomo* citato da Aristotele, in cui il discepolo di Ippocrate Polibo descrive quattro paia di vasi che scendono dalla testa e giungono fino ai piedi, senza affatto menzionare il cuore.

222 È infatti l'unica opera della cui paternità possiamo esser sostanzialmente certi in quanto citata da Aristotele, che attribuisce il passo a Polibo, genero, oltre che discepolo, di Ippocrate. Dobbiamo principalmente a Galeno il quale attribuisce il trattato ad Ippocrate stesso (cfr. Ippocrate, *Opere*, cit., p. 429), il fatto che nella tradizione successiva la teoria dei quattro umori sia stata presentata come il nucleo essenziale del sapere ippocratico.

223 La coerenza e la chiarezza del sistema dei quattro umori di Polibo, che ricongiunge in un'unica teoria gli umori, le quattro qualità elementari e le quattro stagioni, ha affascinato i posteri in quanto schematizzazione esaustiva della realtà variegata che il medico si trovava di fronte nella sua pratica quotidiana. Esso è tuttavia

questi essenziali costituenti fisiologici, e la descrizione delle loro modalità di interazione, sono presentate in modo alquanto vario in diversi trattati del *Corpus*, è tuttavia onnipervasiva la concezione della salute come equilibrio, come *symmetria* o *isonomia*, connessa ad una corretta mescolanza (*krasis*) tra le stesse *dynameis*.

Ecco la definizione di salute offerta da *Antica medicina* (cap. 14):

V'è infatti nell'uomo il salato, l'amaro, l'acido, l'astringente, l'insipido, e mille altre cose dotate di proprietà diversissime sia per quantità sia per forza. Ed esse mescolate e temperate l'un l'altra né sono evidenti né causano dolori all'uomo; quando però una di esse sia separata e permanga come sostanza a sé stante, allora diviene evidente e causa dolori all'uomo.

E similmente in *Nat.Hom.*(cap. 4) si riferisce la salute alla giusta proporzione (*metriôs*) tra umori, “sia nella quantità che nella qualità.”

Il concetto di equilibrio tra i componenti era illustrato da Alcmeone di Crotone (VI sec. a.C.), a quanto pare, da una metafora politica. In un famoso passo citato da Aezio (fr. 4), infatti, la salute è definita col termine *isonomia*, in contrapposizione alla *monarchia*. Su questo concetto, spesso erroneamente attribuito ai testi ippocratici (il termine è invece assente in tutto il *Corpus*), si è concentrata spesso la critica. Si deve ad un saggio di Cambiano il tentativo di focalizzare quanto anche i testi ippocratici facciano uso di una metafora politica per spiegare l'opposizione tra salute e malattia.²²⁴ Secondo Alcmeone così come nella città l'equilibrio è garantito dal bilanciamento di fazioni e classi opposte, così nel corpo la bilanciata mescolanza (*symmetros krasis*) tra opposte qualità garantisce la sopravvivenza e la buona salute. Le *dynameis* individuate da Alcmeone sembra fossero per l'appunto coppie di opposti in numero indefinito, come umido/secco, caldo/freddo, amaro/dolce. La *monarchia*, lo stabilirsi di una situazione di squilibrio, si manifesta non tra tutte le qualità ma all'interno di ciascuna coppia: il prevalere di uno degli opposti sull'altro causa uno squilibrio che si manifesta come patologia e provoca dissoluzione (*phthorà*).

La concezione platonica trasforma i termini di questo rapporto come si evince in primo luogo dalla *Repubblica*, la salute (lì dell'anima e della città) è intesa come un dominio di una sola componente sulle altre, ma, a differenza della *monarchia* di Alcmeone, un dominio giusto

il punto di arrivo di un prolungato tentativo di conciliazione dei casi concreti con l'esigenza di una schematizzazione complessiva. Con Galeno lo schema arriverà infine ad includere anche una ordinata classificazione dei “temperamenti.” Cfr. Sassi, *op. cit.*, pp.155-164.

224 G. Cambiano *Patologia e metafora politica, Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, in *Elenchos* 3 (1982), pp. 219-236.

e secondo natura. D'altronde in Alcmeone l'opposizione dinamica è necessaria all'*isonomia*, ed è fonte quindi di vita e di salute, mentre per Platone sembra che *stasis* e *nosos* si identifichino (*Sofista* 228 a 4-8). La malattia per Platone sta dunque in un ordine sociale scorretto (*Resp.* 430 e- 432 a, 442 c-d, 444 d). Ma veniamo ai testi ippocratici. La metafora politica, secondo Cambiano, è ancora in parte utile per leggere la concezione della salute presentata da *VM*, mentre pare essere ormai abbandonata dall'autore di *Nat.Hom.* Per quanto riguarda il primo dei due trattati, infatti, la teoria fisiologica esposta si distingue da quella di Alcmeone, ma la metafora può essere letta ad un altro livello. L'elenco delle *dynameis* in *VM* infatti, pur includendo coppie di opposti, non è costituito esclusivamente da esse. Il rapporto tra le qualità si struttura in modo differente: non è l'emergere di uno degli opposti in questa o quella coppia a dar luogo alla malattia, ma la separazione di una *dynamis* dalla mescolanza equilibrata (*symmetros krasis*) con le altre. E tuttavia una terminologia politica ricompare altrove. Il rapporto tra il corpo e gli alimenti ingeriti viene descritto con i verbi *kratein* ed *epikratein*, ed anzi l'intera storia della nascita e dello sviluppo della medicina può esser riassunto come una lotta tra l'uomo e gli alimenti (*VM*, 3). Al contrario ne *La natura dell'uomo* Cambiano non rinviene ormai più traccia della metafora politica: la malattia è concepita in termini di dislocamento spaziale degli umori che causano la malattia spostandosi, separandosi o fuoriuscendo dal corpo.

La metafora di un combattimento tra malato e malattia (più che tra corpo e cibo) è invece sottesa ad un noto passo di *Epidemie I* (cap. 5), esprimente una concezione del rapporto tra malato, medico e malattia largamente presente in tutto il *Corpus*: “L'arte medica si compone di tre termini: la malattia, il malato e il medico. Il medico è il servitore dell'arte; il malato deve *opporsi* [*hypoantisthai*] alla malattia con il medico”. L'idea di cura come opposizione al carattere proprio della malattia (allopatia) è presente anzi anche in *Nat.Hom.*,²²⁵ benché siano presenti nel *Corpus* anche esempi di terapia mediante i simili. La terapia degli opposti potrebbe forse significativamente essere accostata alla pratica confutatoria socratica, intesa come opposizione di opinioni contrarie alle solide convinzioni del confutato. Ma più importante per noi è sottolineare il ruolo attivo del malato nel processo di guarigione: non è il medico, infatti, ad agire su un passivo “paziente”, ma il malato ad opporsi al male con la

225 “Le malattie causate da riempimento sono guarite con il vuoto; quelle che provengono dal vuoto sono guarite dal riempimento. Quelle che derivano dall'esercizio sono guarite con il riposo; quelle che derivano da un'eccessiva inattività sono guarite, invece, con l'esercizio. Per riassumere tutte queste nozioni, il medico deve *opporsi* [*enantion histasthai*] al carattere stabilito delle malattie, delle costituzioni, delle stagioni e delle età, allentare ciò che è teso e tendere ciò che è allentato. È il miglior metodo, in effetti, per procurare sollievo alla parte malata” (cap. 9)

collaborazione del malato. Ciò rende più plausibile il paragone tra pratica medica ed educazione socratica, laddove non è per “somministrazione” di un certo discorso che Socrate sembra curarsi dei suoi allievi, ma conducendo maieuticamente le loro anime nella pratica attiva della dialettica.

Ma veniamo a considerare come concretamente era compiuta una tale lotta del malato contro il male, con la guida del medico. Bisogna a questo fine introdurre un concetto fondamentale nella pratica ippocratica, e che risulterà centrale anche nel confronto con la pratica filosofica: quello di “regime” (*diaita*). A differenza del nostro “dieta” il termine greco non sta ad indicare solo l'assunzione di cibo e bevande ma può arrivare ad includere praticamente ogni aspetto della vita del malato: innanzitutto vi è inclusa la quantità e il tipo di attività fisica praticata (dalle passeggiate alle attività più propriamente ginniche), ma spesso i testi riportano indicazioni precise anche riguardo alla quantità e qualità dei bagni, del sonno e in alcuni casi dei rapporti sessuali raccomandati al paziente. Ma soffermiamoci prima su un altro genere di interventi, con i quali spesso la pratica medica viene addirittura ad identificarsi. Proprio nei testi platonici anzi questa identificazione è meglio documentata, ad esempio nel *Gorgia* (480 c, 456 b) si fa riferimento alla necessità di “affidarsi al medico perché tagli e bruci”.

Le terapie “d'intervento” più tradizionali, e ancora ampiamente usate anche dai medici ippocratici, erano infatti di tre principali categorie, di incisività e forza crescente: evacuanti, salassi e cauterizzazioni. Tali pratiche affondano le proprie radici nella concezione magica della malattia, come evidenziato ad esempio sul piano linguistico dal fatto che gli stessi termini (della famiglia di *kathairein*) sono adoperati per indicare le purificazioni e le purghe.²²⁶ Lo scopo originario di tali pratiche era infatti quello di costringere le forze demòniche causa della malattia a fuoriuscire dal corpo. Tuttavia nella medicina laica esse vengono razionalizzate, assumendo il ruolo di far uscire dal corpo gli umori in eccesso, o impedirgli il movimento (nel caso delle cauterizzazioni).²²⁷

226 Jouanna, *Ippocrate*, p. 159. In generale per evacuazioni, incisioni e cauterizzazioni cfr. *ivi*, pp. 157-164.

227 Un'ampia varietà di evacuanti era nota ai medici greci: distinti innanzitutto in due categorie, quelli che svuotavano la cavità superiore, ovvero il petto, e quelli rivolti alla cavità inferiore. Si andava quindi dai clisteri alla somministrazione di sostanze purgative, i cui effetti e la cui forza sono descritti spesso con una gran quantità di dettagli. Per quanto riguarda le incisioni, esse costituiscono già una soluzione più drastica. Ed in alcuni casi gli autori manifestano consapevolezza della possibile pericolosità di questi procedimenti, consigliando ad esempio di non effettuare salassi nel caso in cui il malato appaia troppo debole. Infine la soluzione più drastica, da adottare nei casi in cui la forza del male sia del massimo grado, è la cauterizzazione. Ciò che non è curato dal fuoco infatti è al di sopra delle possibilità dell'arte (*Aforismi*, VII,

La terapia basata sui mutamenti di regime passava al tempo di Ippocrate per essere una conquista più recente (ad es. *Vict.Acut.* c.1; cfr. *Resp.* 406 a-b), ed una scoperta della scuola coa: afferma infatti l'autore de *Il regime delle malattie acute* che la prima edizione delle *Sentenze cnidie* non faceva alcun riferimento al regime (cap. 3). Un altro aspetto che bisogna richiamare subito è che le preoccupazioni dietetiche del medico erano rivolte tanto ai malati quanto ai sani: ciò potrebbe rivelarsi fondamentale per il confronto con l'attività socratica.

Ma soffermiamoci in primo luogo sul regime dei malati. Le indicazioni riguardanti le terapie dietetiche sono pervasive rispetto all'intero *Corpus*. In *VM* la terapia dietetica risulta dunque come naturale punto di arrivo della storia della medicina dagli albori della storia umana: il primo passo è infatti la cottura e il mescolamento dei cibi, ovvero la scoperta della culinaria. La medicina comunemente detta non è altro che un'estensione di questa scoperta al regime sopportabile dai malati (*VM* 5). Ma al regime fanno riferimento i titoli stessi di due importanti trattati del *Corpus*: per l'appunto, *Regime* ed il già citato *Regime delle malattie acute*.²²⁸

Per quanto riguarda l'alimentazione, il *Regime* contiene un lungo e dettagliato catalogo alimentare, che elenca una gran quantità di cibi e le loro proprietà, naturali o artificiali (legate alla cottura). L'orzo e lo *ptisané* (orzo mondato) sono considerati con grandissima attenzione anche in questo trattato, ma è in *Vict.acut.* che la “tisana d'orzo” (ovvero l'orzo bollito, più o meno denso o filtrato in base alle circostanze) viene elogiata come elemento fondamentale dell'alimentazione nelle malattie acute. Tra le bevande poi sono annoverate soprattutto vari tipi di vino, diluito o non diluito, e bevande a base di miele (con acqua – melicrate - o con aceto – ossimele).

Per quanto riguarda gli esercizi essi erano considerati non solo nel regime dei sani, ma anche in quello dei malati: in particolare Erodico era famoso perché “uccideva i febbricitanti con corse, lotte in gran numero, bagni di vapore” (*Epidemie VI*, 3, 18), benché per l'appunto venga criticato per questa pratica (cfr. anche *Fedro* 227d). In generale gli esercizi erano distinti in due categorie: quelli *naturali*, ovvero sostanzialmente passeggiate, e quelli *violenti*, cioè i veri e propri esercizi ginnici, la corsa o la lotta. L'attenzione ai bagni non è così comune come quella per il regime alimentare e per gli esercizi, ma assumono anch'essi un ruolo importante nella cura di alcuni mali: sono distinti anche questi in maniera precisa in caldi, freddi o tiepidi, a digiuno o dopo il pasto, ciascuno con un suo tipo di effetti e applicazioni a seconda del paziente o della stagione. Anche il sonno e la veglia vanno regolati attentamente:

84).

228 Per il contenuto dei seguenti paragrafi ci si rifà a Jouanna, *Ipp.*, cit., pp. 164-174.

“il sonno e la veglia, entrambi se si verificano oltre la giusta misura sono cattivo segno” (*Aforismi II*, 3). Ed infine viene presa in considerazione anche l'attività sessuale che, secondo l'autore di *Regime*, “fa dimagrire, umidifica e scalda” (cap. 58): essa è talvolta consigliata, talvolta vietata.

Ma tornando alla categoria degli esercizi ci sembra qui il caso di soffermarsi su un passo del *Regime* che fa riferimento a quelli che in un certo senso potrebbero essere denominati “esercizi spirituali”, almeno nel senso che sono esplicitamente rivolti all'anima, benché lo scopo che si vuole ottenere sia un certo mutamento fisico. Questo passo chiarisce bene quanto vasti potessero essere gli interessi della medicina su ogni aspetto della vita umana, e quanto dunque il suo territorio di competenza potesse andare a sovrapporsi con quello degli interessi socratici.

Gli esercizi naturali sono l'esercizio della vista, dell'udito, della voce, del pensiero. Ecco qual è la proprietà della vista: facendo attenzione a quello che si vede, l'anima si mette in movimento e si scalda; scaldandosi si dissecca, perché l'umido si esaurisce. Per l'udito, quando un rumore penetra nell'orecchio, l'anima ne è scossa e fa esercizio; facendo esercizio si scalda e si dissecca. Per tutti i pensieri dell'uomo, l'anima si mette in movimento per effetto di questi stessi pensieri, si scalda e si dissecca; consumando l'umido l'anima fa esercizio, vuota le carni e fa dimagrire l'uomo. Tutti gli esercizi della voce, sia discorsi, sia letture, sia canti, tutti questi esercizi mettono l'anima in movimento; messa in movimento l'anima si riscalda, si dissecca e consuma l'umido. (*Regime*, 61)

Una trattazione separata sarebbe richiesta per andare alla ricerca di eventuali altri accenni simili, e per poter mettere in corretta relazione questo genere di consigli con la nozione di “esercizi spirituali” come intesa da Pierre Hadot.²²⁹ Sarà bene tuttavia tener presente questo passo nel prosieguo della trattazione.

Bisognerà inoltre tenere nella corretta considerazione, nell'accostare il regime prescritto dai medici alla pratica e ai consigli socratici, l'accusa di cui gli eccessi della cura dietetica sono fatti oggetto nell'opera platonica (*Resp.* 406d-e, *Phaedr.* 227d). In particolare l'estrema attenzione ad ogni minimo aspetto del regime professata da Erodico di Selimbria è criticata nei passi citati poiché essa potrà essere messa in pratica solo da uomini liberi e abbienti.²³⁰ *ché*

229 Cfr. Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, cit.; e *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, cit.

230 Le donne non sono infatti generalmente nominate in ambito dietetico. Alla donna, e soprattutto alla sua funzione riproduttiva, sono dedicati un certo numero di trattati: si veda Jouanna, *Ipp.*, pp. 174-179. Interessante sarebbe approfondire anche questo tema, dato che alcune delle conoscenze espresse nei trattati ginecologici erano materia anche della professione di levatrice: e com'è noto tale era la professione della madre di Socrate Fenarete. Tale professione risulta anzi da alcuni trattati molto più vicina a quella medica di

il povero lavoratore preferirà una cura rapida, o non curarsi affatto. Si può comunque osservare sin d'ora che se molti suggerimenti di natura dietetica vengono pronunciati dallo stesso Socrate, soprattutto nei *Memorabili*, agli occhi del filosofo era probabilmente ben possibile un'attenzione al regime in accordo con una vita semplice.²³¹

Ma veniamo ora a considerare il regime dei sani.²³² A questo proposito si distinguono due specie di attenzione medica rivolta ai sani: semplicemente per conservare la salute, ovvero quella che oggi diremmo medicina igienica, o per incrementare il più possibile le capacità del corpo, ovvero quella che diremmo medicina sportiva. La prima è trattata in molte parti del *Corpus*, ed in particolare un intero capitolo (cap. 68) del *Regime* è dedicato alla dieta dei sani nelle diverse stagioni. Tuttavia rispetto agli sviluppi avuti nel seguito della medicina antica (Galeno scrisse un *Sul modo di preservare la salute*) il tema non ha ancora una grande autonomia. Le cure rivolte agli atleti erano ovviamente innanzitutto competenza degli allenatori, ma frequenti sono i riferimenti anche nei testi ippocratici. In particolare ci sono osservazioni sui rischi particolari corsi dagli atleti, in quanto normalmente sottoposti ad un regime forzato a base di carni varie. Se per il medico ippocratico (ad es. *Aforismi I*, 3) questo è un caso che indica come anche l'“eccesso di salute” possa essere negativo (in quanto può rapidamente volgere in malattia), per i nostri fini è evidente che se non altro nel *Gorgia* (soprattutto 464b-465a) il riferimento parallelo di Socrate a ginnastica e medicina potrebbe essere riferito ai due regimi opposti: quello per i malati e quello per gli atleti.²³³

quanto non si potrebbe pensare. Le levatrici sembrano essere infatti oggetto di un certo rispetto da parte dei medici, i quali si affidano ad esse in alcuni casi per operazioni sul corpo delle donne. Interessante il fatto che esse vengono indicate nel *Corpus Hippocraticum* con una terminologia (*aketrís*, “colei che guarisce”; oppure *he ietreuousa*, “colei che pratica la terapia”) che tende quasi ad una assimilazione al ruolo del medico stesso. Ciò posto, si deve tenere nella dovuta considerazione il rapporto tra la descrizione dell'attività socratica come maieutica (*Thaet.* 149a-150d) ed il paragone medico.

231 Ci dice Senofonte: “Era così parco che non so se sarebbe possibile lavorare tanto poco da non guadagnare quello che bastava a Socrate” (*I*, 3, 5). I consigli socratici riguardanti il regime costituiscono un richiamo ad una vita semplice, che riduca al minimo gli impedimenti che alla pratica della filosofia potrebbero derivare dai bisogni corporei. Cfr. *infra* [p. 203](#).

232 Jouanna, pp. 328-9, 335-336.

233 Bisogna ricordare anche che sia nel caso del regime che nel caso delle terapie d'intervento, era fondamentale la scelta del tempo opportuno, del *kairos*: “Se la malattia prende lo slancio nello stesso momento della cura, non è più veloce di lei; ma se la precede, allora è più veloce” (*Arte*, 11). Per il concetto di *kairos* in ambito retorico si ricorda che già Gorgia aveva dedicato un'opera al concetto (*D-K* 82, B 15). Per quanto riguarda Socrate, si può pensare ad esempio all'*incipit* dell'*Alcibiade I*: il *daimon* impedisce a Socrate di rivolgere la parola al giovane prima che si siano verificate determinate circostanze. In ambito medico è importante ai nostri fini il seguente passo di *Male sacro*: “Chi dunque sa determinare negli uomini, mediante

3.2 Lo sguardo clinico

Affrontiamo adesso un altro concetto fondamentale nella pratica del medico greco: quello di prognosi. Ci soffermiamo qui piuttosto sugli aspetti sociali di questa pratica e sul ruolo fondamentale che essa aveva nel rapporto col paziente ed in generale con il “pubblico”. Come sottolinea Jouanna,²³⁴ infatti, la dimensione pubblica e l'opinione della possibile clientela era decisamente più importante per il medico antico che per quello moderno. Infatti, in assenza di titoli ufficiali il medico doveva dimostrare di essere padrone dell'arte persuadendo di ciò un vasto pubblico di inesperti.²³⁵ Ciò si verificava in occasione della scelta del medico pubblico di una città, ma faceva parte della pratica quotidiana anche del medico privato: alle operazioni e le visite infatti, che si svolgessero nell’“officina”²³⁶ del medico o a casa del paziente, erano sempre presenti un certo numero di parenti o sfaccendati, o talvolta concorrenti pronti a sottrargli clientela mettendolo in difficoltà. È per questo che il medico doveva in generale anche avere una buona preparazione retorica, come ci testimonia tra l'altro il probabile carattere originario di discorsi orali di alcune delle opere tramandateci nel *Corpus*. Anzi non è improbabile che il medico si venisse a trovare in situazioni in cui era necessario affrontare veri e propri duelli oratori.²³⁷ La pratica della prognosi si inseriva in questo contesto, ed era essa stessa, oltre che premessa fondamentale per stabilire quale cura consigliare e come agire rispetto al malato, anche uno strumento essenziale per conquistarsi la fiducia tanto di quest'ultimo quanto del “pubblico”.²³⁸

il regime, il secco e l'umido, il freddo e il caldo, costui può anche curare questo male, se riesce a comprendere il momento opportuno [*kairous*] per un buon trattamento [...]” (cap. 21). Esso infatti può essere messo in relazione col *Fedro* (272a) ove, come vedremo, si distingue attraverso la nozione di *kairos* colui che sa solo come procurare certi effetti nel corpo del malato e il vero medico, che sa anche quando e in quali casi.

Cfr. *infra*, cap. III, §1.2.

234 *Op. cit.*, pp. 75-111.

235 Cfr. *Gorgia*...

236 Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 86-7.

237 Ad esempio in occasione dell'arrivo in una nuova città: circostanza che attraeva probabilmente una folla turbolenta di curiosi e sfaccendati, non meno che l'arrivo di un sofista: e insieme a questi anche i medici già residenti in città, pronti anche a mettere alla prova e delegittimare il nuovo arrivato Cfr. *ivi*, pp. 83-5.

238 Non pochi medici e ciarlatani avendo intuito il potere che una prognosi spettacolare per la sua esattezza provocava sul pubblico, si lanciavano spesso in previsioni ardite. Il medico ippocratico biasima invece questo tipo di atteggiamento osservando come prognosi di questo tipo, benché procurino in caso di successo grande ammirazione, in caso di fallimento mettono gravemente a repentaglio la carriera di chi l'ha compiuta. Cfr. *Prorretico* II, 2.

Ma veniamo al concetto di prognosi in quanto tale: al contrario del senso moderno della parola, essa non si riduceva per i medici greci alla predizione del futuro evolversi della malattia, ma includeva in sé anche diagnosi e anamnesi. In altre parole tutte e tre le dimensioni temporali erano coperte dalla prognosi, in modo tale che il paziente potesse subito riconoscere la qualità del medico dal fatto che era in grado di sapere ciò che il malato aveva sofferto prima che questi glielo comunicasse. Ciò è collegabile probabilmente alle radici mantiche della pratica prognostica.²³⁹

Ma vale la pena di citare l'*incipit* del trattato ippocratico più rilevante sul tema, il cui titolo è per l'appunto *Prognostico* (cap. 1):

Per il medico – mi sembra – è cosa ottima praticare la previsione: prevedendo infatti e predicendo, al fianco del malato, la sua condizione presente e passata e futura, e descrivendo analiticamente quanto i sofferenti stessi hanno tralasciato, egli conquisterà maggior fiducia di poter conoscere la situazione dei malati, sicché essi oseranno affidarglisi. E potrà progettare un'eccellente terapia se avrà previsto i futuri sviluppi a partire dai mali presenti.

Emergono qui chiaramente i tratti cui si è accennato: innanzitutto la prognosi riguarda le tre dimensioni temporali. In secondo luogo è sottolineato il ruolo retorico, persuasivo, della prognosi: ascoltando le parole del medico il malato potrà riconoscere sintomi che ha omesso di descrivere, e altre informazioni. Sarà così meglio disposto ad affidarsi al medico. L'esigenza di un'opera di persuasione, oltre ad esserci testimoniata dal *Gorgia* (356b), è evidente alla luce di quel che si è già detto riguardo alle pratiche terapeutiche tradizionali: per giungere alla guarigione era spesso necessario sopportare molto dolore. È notevole che lo scopo retorico della prognosi sia posto quale ragione primaria dell'importanza della prognosi stessa, e solo in secondo luogo ne sia invece citato lo scopo terapeutico.

Ma procedendo con ordine, la prima cosa che faceva il medico entrando presso il malato era emettere una valutazione prima ancora di averlo toccato: questa prognosi a distanza aveva evidentemente il ruolo principale di impressionare gli astanti. A cosa poteva servire una prognosi basata sui soli dati visivi, se di lì a pochi secondi il medico avrebbe avuto modo di raccogliere altri dati?²⁴⁰ Una volta avvicinatosi infatti il medico esaminava il corpo del malato

239 Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 102, e Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia Classica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, p. 152.

240 Un'altra ragione importante per emettere questa valutazione preliminare era altresì quella di riconoscere il prima possibile i casi incurabili, per avere opportunità di rifiutare la cura in modo dignitoso. Sulla pratica di rifiutare la cura a coloro giudicati incurabili da parte dei medici ippocratici. Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, pp. 108-111.

con tutti e cinque i sensi, e con l'intelletto: bisogna osservare “o le cose simili o le cose dissimili, cominciando dalle più importanti, le più facili, quelle che sono note perfettamente in ogni particolare. [...] Le cose che è possibile percepire con la vista, con il tatto, con l'udito, con il naso, con la lingua, con l'intelligenza. Le cose che è possibile conoscere con tutti i mezzi con cui conosciamo” (*Off.*, c.1).

Similmente anche altrove viene riassunto il modo in cui il medico dai segni percepibili deve trarre conclusioni (cfr. *Epidemie*, IV, 43), ed in modo estremamente dettagliato vengono poi riferiti nei casi clinici particolari esempi di osservazioni condotte con tutti i sensi. Sul ruolo della sensazione (*aisthesis*) come *metron* torneremo nel prosieguo, ma ciò che qui più potrebbe risultare degno d'interesse per i nostri scopi è evidentemente l'ultimo elemento: esso è indicato nei testi talvolta con *gnome* e talaltra con *loghismòs*, e sta ad indicare probabilmente il calcolo volto alla “determinazione del valore di ciascun segno in funzione dei parametri che possono influire sul grado della loro gravità.”²⁴¹ Ma per venire a conoscenza di questi parametri il medico deve condurre un interrogatorio col quale acquisire dal malato informazioni dettagliate che determineranno il valore da attribuire ai segni.²⁴² Il medico dunque deve saper domandare e soprattutto deve saper ascoltare: è evidente qui, almeno superficialmente, il possibile parallelo con l'attività socratica. Ma ciò che invece può rendere tale parallelo più significativo è il fatto che evidentemente il dialogo col malato potrà trovarsi a riguardare non solo l'attuale malattia ma anche il regime di vita tenuto nel corso della sua vita passata. Sul piano morale Socrate non fa qualcosa di molto differente nel momento in cui pretende che i suoi interlocutori “rendano conto di sé stessi e di come hanno vissuto” (cfr. *Lach.* 187e-188b). Ma non potrebbe d'altronde l'attitudine all'analisi accurata sotto tutti gli aspetti delle opinioni di un interlocutore essere accostata all'attenta osservazione di molti piccoli dettagli da parte del medico? I dettagli che osserva il medico sono muti per il profano, essi vanno saputi interrogare. Analogamente, solo una ferrea abitudine alla dialettica rende Socrate abile a trovare con un rapido colpo d'occhio quali siano le pecche delle risposte

²⁴¹ *Ibidem*, p. 306.

²⁴² Esempio è il caso di quel che ancora oggi viene indicato come *facies hippocratica*, ovvero l'aspetto di un paziente prossimo alla morte. Le risposte del malato determinano il responso: “Se dunque all'inizio della malattia il viso si presenta in tal modo e non è ancora possibile formulare congetture sulla base degli altri sintomi, occorre chiedere al malato se ha trascorso notti insonni, se ha avuto evacuazioni molto liquide, o se avverte i morsi della fame. E se risponde affermativamente a taluno di questi quesiti, meno grave si considererà il male [...]” (*Progn.* 2). Si veda anche Jouanna, *Ipp.*, cit., pp. 135-7, ed in particolare per quanto segue il passo ivi citato di *Epidemie VI*, 24: “L'interrogatorio che riguarda la malattia: quello che il malato spiega, la natura delle sue spiegazioni, il modo in cui bisogna accoglierle; i discorsi da tenere.”

fornitegli (per poi poter passo passo portare anche l'interlocutore a vederle). In altre parole l'attitudine del maieuta che valuta se i nascituri siano reali o fantasmi (*Thaet.* 150b-c) cos'altro è se non un vaglio attento operato non sul corpo, ma sull'anima dell'interlocutore, e non con i sensi ma col solo intelletto? Ma la possibilità del parallelo non è sufficientemente chiara se non si cita sin d'ora un passo ippocratico sul quale bisognerà tra poco ritornare: “[...] quando [...] la natura stessa non si disvela spontaneamente, la medicina ha scoperto mezzi di costrizione, con i quali la natura è forzata, pur senza danno, a rivelarsi” (*Arte*, 13). Ovvero, come il medico interroga la natura nel corpo del malato, così Socrate, potremmo dire, interroga la natura dell'anima dell'interlocutore. Nell'ipotesi che la filosofia sia una forma di medicina, si può d'altronde sin d'ora identificare, in un'ottica socratica, quale sia la malattia propria dell'anima: l'ignoranza (soprattutto nella forma più acuta della presunzione di sapere).

3.3 Deontologia e umanesimo

Prima di dedicarci all'analisi di alcuni aspetti metodologici della medicina ippocratica, e di alcuni caratteri generali della medicina in quanto *technè*, bisogna qui soffermarsi sulla deontologia medica: se Socrate è passato alla storia come colui che ha portato la filosofia ad occuparsi delle cose umane, ovvero dei concetti morali, vero è tuttavia che nei testi ippocratici abbiamo l'esempio anche di una certa consapevolezza etica. Il testo che ovviamente più di ogni altro ci testimonia in modo diretto queste preoccupazioni è il famoso *Giuramento*. Esso è stato formulato in principio come una forma di impegno che l'allievo estraneo alla famiglia contraeva con il maestro che lo aveva istruito nell'arte. Come si è detto infatti tradizionalmente l'insegnamento medico si trasmetteva di generazione in generazione all'interno dei due principali rami della famiglia degli Asclepiadi. Proprio all'epoca di Ippocrate si iniziò tuttavia a trasmettere il sapere tecnico anche ad estranei, dietro pagamento: la prima parte del *Giuramento* testimonia appunto come l'allievo doveva ritenersi vincolato al suo maestro per la vita, soccorrendolo in caso di bisogno, o insegnando gratuitamente l'arte ai suoi discendenti.

Ma la parte più nota del *Giuramento* è la seconda:

Mi varrò del regime per aiutare i malati secondo le mie forze e il mio giudizio, ma mi asterrò dal recar danno e ingiustizia. Non darò a nessuno alcun farmaco mortale neppure se richiestone, né mai proporrò un tale consiglio: ugualmente non darò alle donne pesseri per provocare l'aborto. Preserverò pura e santa la mia vita e la mia arte. Non opererò chi soffre di mal della pietra, ma lascerò il posto ad uomini esperti di questa pratica. In quante case entrerò, andrò per aiutare i malati,

astenendomi dal recar volontariamente ingiustizia e danno, e specialmente da ogni atto di libidine sui corpi di donne e uomini, liberi o schiavi. E quanto vedrò e udirò esercitando la mia professione, e anche al di fuori di essa nei miei rapporti con gli uomini, se mai non debba essere divulgato attorno, lo tacerò ritenendolo alla stregua di sacro segreto. Se dunque terrò fede a questo giuramento e non vi verrò meno, mi sia dato godere il meglio della vita e dell'arte tenuto da tutti e per sempre in onore. Se invece sarò trasgressore e spergiuro, mi incolga il contrario di ciò.

Esso è la massima espressione di quello che è stato chiamato l'atteggiamento “umanista” dei medici ippocratici: essi si dedicavano alla cura tanto dei poveri quanto dei ricchi, dei calzolai, dei vasai, degli scalpellini, degli stranieri e degli schiavi, anche se barbari. Anzi Galeno avrebbe poi polemizzato contro l'avidità dei suoi contemporanei, descrivendo Ippocrate quasi come un “medico dei poveri.”²⁴³ Il medico in altre parole non fa molta differenza tra i vari pazienti, e le indicazioni che abbiamo sul loro *status* sociale hanno per lo più lo scopo di chiarire il quadro clinico (ad es. nei casi di infortuni sul lavoro), o semplicemente di identificare chiaramente il malato. I testi anzi si riferiscono spessissimo al malato semplicemente col termine *anthropos* (cfr. incidentalmente *Mem.* I, 2, 60). Solo le donne sono in parte escluse da questo quadro, in quanto le attenzioni che sono loro rivolte dal medico riguardano soprattutto problemi ginecologici (e come accennato sono di rado menzionate in contesti dietetici).

In linea di principio dunque l'attività del medico si rivolge ad ogni essere umano, ed in questa attività egli si ritiene obbligato a portare sempre rispetto a chi si trova di fronte. Il principio che guida la sua attività è quello di fare sempre l'interesse del malato: “nelle malattie aver presenti due cose: essere utile oppure non nuocere” (*Epid.*, 5). E questa attenzione si esprime nel *Giuramento* in divieti concreti, volti ad impedire al medico di adoperare le sue conoscenze per procurare danni. In primo luogo bisogna evitare di causare scientemente la morte di qualcuno, o di procurare l'aborto; poi evitare di compiere operazioni per le quali evidentemente il medico non era il soggetto più qualificato (“mal della pietra”, ovvero asportazione di calcoli); non approfittare della propria posizione per ottenerne vantaggi sessuali; né infine fare un cattivo uso delle informazioni acquisite nel corso delle sue visite nelle case dei pazienti. Di un'annotazione particolare necessita il secondo precetto: il divieto di praticare l'aborto non pare essere affatto scontato per l'epoca, se è vero che, come ci testimonia Platone (*Thaet.* 149b ss.), le levatrici conoscevano e praticavano l'aborto.²⁴⁴

Ma tornando alla deontologia ippocratica, ci si potrà chiedere quanto della promessa che il

243 Jouanna, *Ipp.*, cit. pp. 117-18.

244 Cfr. *supra* p. 93, n. 230.

medico era tenuto a pronunciare all'inizio della sua carriera venisse poi effettivamente praticato. Da quel che si legge nel *Corpus*, si possono trarre tutta una serie di annotazioni che testimoniano il lato umano della pratica medica. Nonostante lo stile asciutto e tecnico della maggior parte dei trattati, infatti, si fa talvolta riferimento a piccole accortezze che il medico deve avere nel praticare una qualche terapia, per evitare di renderla più sgradevole del necessario al paziente: dalla comodità dei cuscini alla pulizia dell'ambiente, all'aspetto gradevolmente composto del medico stesso.²⁴⁵

Ci pare il caso infine di soffermarci brevemente su un altro aspetto che non attiene tanto alla deontologia del medico, quanto a quella del malato. Se infatti ad un orecchio moderno l'idea che il malato possa avere dei doveri particolari nella terapia può apparire strana, molto meno doveva apparire tale per un greco: come si è detto, è il malato il primo soggetto dell'opposizione alla malattia. Il medico non è altro che un aiutante in questa lotta tra il malato e la malattia.²⁴⁶ Un esempio significativo di questa prospettiva si trova nel trattato *Sull'Arte* (cap. 7), ove l'autore difende la medicina dall'accusa di essere colpevole della morte dei pazienti. L'autore obietta per l'appunto che non si può ritenere più probabile che sia il medico a fornire prescrizioni inadeguate, e non piuttosto che il malato che, vinto dal dolore o dalla fame, non rispetta le indicazioni dietetiche del medico quando lui è assente. Questo aspetto della pratica medica è qui rilevante per due ragioni. Una prima ragione è la somiglianza che possiamo rilevare tra questa argomentazione e quella condotta da Senofonte nel capitolo I, 2 dei *Memorabili*, ove si occupa di difendere Socrate dall'accusa di essere complice dei danni arrecati alla città dai suoi più noti frequentatori: Crizia e Alcibiade. Senofonte si trova in una situazione non troppo dissimile da quella dell'autore del trattato *Sull'arte*. Ed infatti afferma che Socrate non può essere considerato colpevole del male compiuto da Crizia e Alcibiade una volta allontanatisi da lui, poiché è più verosimile che sian stati loro a non applicare l'insegnamento di Socrate, e non che quell'insegnamento fosse dannoso. In un certo senso ciò è confermato dal *Simposio* (216b) dove Alcibiade descrive il proprio rapporto con Socrate in modo non dissimile da come avrebbe potuto fare un malato negligente: ogni volta che Socrate è presente si trova costretto a dargli ragione su come dovrebbe comportarsi, ma appena se ne allontana è ancora vinto dall'ambizione, come il malato dalla fame.

La seconda, più generale, ragione per la quale la presenza di una deontologia del malato può essere rilevante ai nostri fini è che essa assottiglia la distanza tra l'idea di una medicina dell'anima e una medicina del corpo. In ambito morale evidentemente, se anche esistesse un

²⁴⁵ Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 132-137.

²⁴⁶ Cfr. *supra*, [p. 90](#), *Epidemie I*, 5.

maestro, sarebbe il “malato” a dover fare lo sforzo maggiore nell'esercitarsi a vivere in un certo modo, ed a filosofare.

§ 4. Aspetti di metodo della scienza ippocratica.

Se nel paragrafo precedente ci siamo già soffermati su alcuni fondamentali concetti relativi alla fisiologia, alla patologia ed alla terapia ippocratica, nel presente cercheremo di mettere meglio a fuoco alcuni aspetti che caratterizzano il pensiero ippocratico dal punto di vista metodologico e gnoseologico.

In primo luogo è indispensabile approfondire il concetto di *techne*. In questa sede evidentemente non può essere approfondito in quanto tale il significato del termine, la sua storia, e gli aspetti che, prima di Aristotele, facevano sì che una qualche conoscenza strutturata potesse essere annoverata come *techne*. Si è deciso quindi di avvalersi di uno schema degli elementi che caratterizzano la nozione pre-aristotelica di *techne*, formulato da Bjorn Hofmann in un saggio sull'utilità della nozione di medicina come *techne* per le sfide etiche ed epistemologiche della medicina contemporanea.²⁴⁷

- i. La *techne* ha un campo specifico, ovvero ha un determinato oggetto e si occupa di studiare la natura di quel dato oggetto
- ii. la *techne* è orientata ad un fine specifico.
- iii. La *techne* produce un risultato utile, ha un prodotto.
- iv. La *techne* richiede la padronanza di generali principi razionali che possono essere spiegati ed insegnati.

Per quanto riguarda la medicina greca in particolare ci limitiamo a riportare alcune delle importanti osservazioni compiute da Hofmann nell'applicare ad essa questo schema.

- i. L'oggetto specifico della medicina è il corpo umano malato. La limitazione dell'oggetto ha un ruolo determinante nella definizione della *techne* in quanto tale. Come afferma l'autore del trattato *Sull'arte* (cap. 8): “se [...] qualcuno pretendesse che l'arte possa fare ciò che l'arte non ha prodotto²⁴⁸ [...] manifesterebbe un'insipienza che s'addice alla pazzia più che all'ignoranza”. Questa limitazione implica che la medicina non si occuperà dei malati

247 Bjorn Hofmann, *Medicine as techne*, cit., pp. 403-425. Lo studioso introduce questi caratteri osservando come, nonostante l'ampio dibattito accademico sul concetto di *techne*, essi possono essere considerati in linea di massima oggetto di un generale accordo.

248 “[...]what does not belongs to the art”, nella traduzione adottata da Hofmann.

già vinti dal male.²⁴⁹ Ma anche, cosa per noi più interessante, che non includerà forse il trattamento dell'anima, o una preoccupazione per il benessere in generale (il campo resta quindi libero per un'arte che invece voglia occuparsi proprio della cura dei mali dell'anima).

ii. Il fine della medicina è curare e aiutare il paziente. Lo scopo è in altre parole quello di ristabilire l'ordine (*kosmos*), la salute e la forza del corpo. E ciò, contrariamente a come è intesa la medicina moderna, è perseguito assistendo (*therapeuein*) la natura nella sua naturale capacità di guarigione (*vis mediatrix naturae, katastasis*). Ma tale fine è perseguito non come scopo astratto, ma in riferimento a ciascun paziente in particolare.²⁵⁰

iii. Il “prodotto” della medicina è la salute per il paziente individuale. È il fatto di avere uno specifico *ergon*, e di essere cioè una attività produttiva, che garantisce alla medicina il suo statuto di *techne*. È il suo risultato, più che le sue argomentazioni, a far testo: e il risultato sta nella salute del singolo paziente. Si può osservare sin d'ora la centralità di questo punto per il confronto con la filosofia intesa come “arte di vivere”: non è tanto la capacità teoretica a definire il saggio, quanto il fatto che egli sia in grado di comportarsi in un certo modo.²⁵¹ In *Antica medicina* si può osservare in azione questo criterio per la definizione della prima parte della “medicina”, ovvero quella comunemente nota come 'cucina': è proprio il fatto che essa “è stata scoperta in pro della salute e della salvezza e del nutrimento dell'uomo” (cap. 3) a far sì che essa debba esser denominata medicina.

iv. La medicina investiga i propri principi generali e rende conto razionalmente delle proprie azioni. Rientrano in quest'ultimo punto aspetti che andremo meglio ad analizzare nelle prossime pagine, come l'opposizione ad una visione religiosa della malattia, l'esigenza per la *techne* di posarsi su una conoscenza delle cause, e l'opposizione tra arte e caso. Si voglia qui ancora osservare la singolare vicinanza tra la formulazione offerta da Hoffman di questo carattere essenziale del concetto di *techne* e la pratica socratica di costringere i propri interlocutori a “rendere ragione” (*logon didonai*) delle proprie scelte etiche.²⁵²

Prendiamo in analisi nei prossimi paragrafi alcuni di questi temi, rifacendoci ad alcuni dei passaggi salienti dei “più avanzati”²⁵³ trattati presenti nel *Corpus Hippocraticum*.

249 Cfr. *supra* [n. 240](#).

250 Cfr. *Antica medicina*, 20.

251 Cfr. P. Hadot, *Cos'è la filosofia antica*, cit., *passim*.

252 Cfr. *Lach.* 187e-188b, e *supra*, [n. 203](#).

253 Cfr. *supra* [p. 87](#).

4.1 Razionalismo e naturalismo vs medicina sacra

Uno degli aspetti essenziali del cosiddetto razionalismo dell'età di Pericle è l'opposizione ad una interpretazione religiosa della realtà, ed all'attribuzione di cause divine a fenomeni naturali ed umani. L'esempio più noto di questa tendenza è giustamente lo storico Tucidide: nella sua opera non c'è più spazio per gli dei nella causalità storica, e la religione sembra ricondotta semplicemente alla superstizione (II, 47, 4; V 104-105). I medici ippocratici, in modo forse meno netto, compiono un rifiuto di pari portata: ne è caso esemplare, com'è noto, il trattato sul *Male sacro*.

Esso si occupa di affezioni riconducibili a ciò che oggi chiamiamo epilessia, ed altre che producono simili crisi. Per la loro spettacolarità tali mali erano tradizionalmente associati, più d'ogni altro, ad un intervento divino, tanto da portare il nome, appunto, di “male sacro” (*hieros nosos*). I medici ippocratici non possono far a meno di riferirvisi con lo stesso nome, ma dissociandosi per lo più da questa nomenclatura adoperando una locuzione (“male cosiddetto sacro”): “per nulla”, afferma l'autore di *Male sacro*, tale male “è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali” (cap. 1). La prima parte del trattato è la più interessante dal punto di vista della storia delle idee, in quanto occupata da una aspra polemica contro forme di terapia praticate da “maghi e ciarlatani e impostori” (cap. 2), basata sull'attribuzione dei mali a cause divine. La pratica di costoro risulta essere abbastanza sofisticata (ad es. mettevano insieme indicazioni riguardanti il regime ad incantesimi e pratiche di purificazione), e l'asprezza della polemica condotta dal medico dimostra che la concorrenza era forte: questi guaritori riscuotevano evidentemente un discreto successo facendo leva sulle superstizioni popolari. Ma, come si evince dalle parole citate, la divinità non era rifiutata *tout court*, anzi l'autore del trattato sembra tenga a sottolineare la compatibilità tra la sua posizione e la religione tradizionale: è il comportamento degli indovini e dei guaritori ad essere considerato empio. Tanto che di essi l'autore afferma: “dovrebbero fare tutto il contrario: sacrificare, pregare, e portare i malati nei santuari per supplicare gli dei” (cap. 1; cfr. *Progn.* 1). Si è ovviamente discusso sull'interpretazione da dare a questo passo: esso potrebbe infatti stare ad indicare un vero e proprio avallo dell'autore nei confronti delle pratiche di cura dei grandi santuari, o semplicemente il riconoscimento in esse di una forma più pura e coerente di religiosità. Sta di fatto che in tutto il *Corpus* non è mai presente una polemica nei confronti di queste pratiche, forse, se non altro, a causa della devozione che comunque legava i medici laici ad Asclepio ed Apollo.²⁵⁴ Non ci è dato di sapere quali fossero esattamente i rapporti tra i medici Asclepiadi ed i santuari del loro progenitore. Ciò che pare

254 Cfr. *supra* n. [190](#).

certo è che l'atteggiamento mostrato dall'autore di *Male sacro*, e confermato in altri importanti trattati (ad es. si veda *Vict.Acut.* 3, *Virg.* 1), è quello di una religiosità purificata da caratteri antropomorfici, che lascia pienamente spazio all'azione umana nel campo che gli è proprio: “ogni malattia ha una causa naturale, e senza una causa naturale non si produce alcuna malattia” (*Aër.* 22). Ma ciò non toglie che “tutti i mali sono divini e tutti sono umani” (*Morb.sacr.* 21).

Un passo che chiarisce come possano essere compatibili questi due aspetti è senz'altro il seguente: “questo male dunque, cosiddetto sacro, deriva dalle stesse cause razionali degli altri, da fattori che s'aggiungono e si sottraggono, e dal freddo e dal sole e dai venti che mutano senza posa” (*Morb.Sacr.* 21). L'azione divina non è intesa come qualcosa di soprannaturale, ma anzi si esplica esattamente negli agenti della natura e nella causalità insita nel loro succedersi. E dunque il “male sacro” necessita di una terapia dello stesso tipo di qualsiasi altra: “chi dunque sa determinare negli uomini, mediante il regime, il secco e l'umido, il freddo e il caldo, costui può anche curare questo male, se riesce a comprendere il momento opportuno per un buon trattamento, senz'alcuna purificazione o magia” (cap. 21).

L'atteggiamento dei medici ippocratici nei confronti della religione, benché qui non sia possibile approfondire il tema, ci sembra utilmente paragonabile a quello socratico. Si può quantomeno dire che, benché sia presente nell'attitudine di Socrate verso la religione tradizionale una certa ironia, il filosofo manifesta una religiosità che, oltre che nel famoso *daimon*, si esprimeva anche nelle forme della tradizione (cfr. *Mem.* I, 1, 2-9).²⁵⁵ Inoltre risultano chiaramente distinti, agli occhi di Socrate, l'ambito di competenza umana da ciò che è lasciato agli dèi. Ciò che ha cause naturali, come per l'autore di *Arie, acque, luoghi* (cap. 22), può esser compreso attraverso le *technai*. Ciò che invece sfugge alle possibilità di calcolo umane, ovvero l'esito in qualche misura sempre incerto degli sforzi del sapiente, è lasciato agli dèi.

Considerava infatti il diventare costruttore o fabbro o contadino o governante di uomini o l'esaminatore di questi mestieri, o ragioniere o amministratore o stratega, tutte attività oggetto di apprendimento e suscettibili di essere scelte dall'uomo sulla base della sua intelligenza. Diceva però che quello che in esse è decisivo gli dei l'hanno riservato per sé e di ciò niente è chiaro agli uomini [...] E coloro che credono che in tutto questo non ci sia niente di divino, ma che tutto dipenda dall'intelligenza umana, diceva che son presi da pazzia. Ma diceva che sono fuori di senno anche

255 Cfr. T. Calvo-Martínez, *La religiosité de Socrate chez Xénophon*, in M. Narcy e A. Tordesillas, *Xénophon et Socrate*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 49-64. Cfr. anche A. Stavru, *Socrate et la confiance dans les agraphoi nomoi*, *ivi*, pp.65-85 (in particolare sulla religiosità socratica, p. 79).

coloro che interrogano gli dei per quelle cose in cui essi hanno dato agli uomini la capacità di discernere da soli attraverso l'apprendimento, come se uno li interrogasse per sapere se è meglio prendere a guida del carro uno che sa guidare o uno che non sa [...] (*Mem.* I, 1, 7-9).

Il razionalismo socratico ci pare quindi paragonabile a quello ippocratico: se da un lato l'intervento divino è escluso dalle cose umane, ed in tutto ciò su cui si possono adoperare l'intelletto e le tecniche è doveroso evitare qualsiasi ricorso alla divinità, dall'altro la presenza e l'azione della divinità non sono escluse ma concepite in modo purificato da ogni contraddizione con la natura o con la giustizia, per come conoscibili dall'uomo.

4.2 Empirismo della medicina. - *Tyche e techne.*

Il rifiuto di ogni spiegazione religiosa del male implica la necessità di un metodo razionale di indagine per comprenderne le cause. Non a caso il termine *hodòs* è ricorrente nelle opere ippocratiche, insieme ad una serie di altri termini e concetti chiave che rivelano l'attenzione rivolta dai medici ippocratici al problema della determinazione di un metodo adeguato: *orthón* (correttezza); *loghismòs* (ragionamento logico); *loghismòs prosékon* (logica adeguata, applicabile); l'idea dell'indipendenza della medicina e di un progresso continuo delle sue conoscenze; l'attenzione ai *tekmeria* o *semeia* (indizi, segni) dai quali dedurre attraverso il ragionamento ciò che non è visibile; l'approccio totalizzante, volto cioè a tenere in considerazione il corpo nella sua interezza ed il contesto ambientale; e non ultima la contrapposizione tra *techne* e *tyche* (il caso, la sorte), e la persuasione quindi della possibilità di trovare delle cause per ogni fenomeno.

Benché il razionalismo scientifico della medicina greca del V sec. sia riconducibile, come si è già detto,²⁵⁶ a determinate condizioni storiche e mutamenti socio-politici, d'altro canto è riconoscibile proprio nel *Corpus Hippocraticum* la traccia di “prime considerazioni epistemologiche,”²⁵⁷ a dispetto della tradizionale attribuzione a Platone dell'inizio della riflessione epistemologica. È il caso infatti di precisare qui come non si debba cadere nella tentazione di applicare anacronisticamente schemi gerarchici tra saperi la cui definizione antica sfugge senz'altro a categorizzazioni moderne o comunque più tarde. Un noto giudizio di Celso²⁵⁸ attribuiva proprio ad Ippocrate il merito di aver reso la medicina indipendente dalla

256 Cfr. la su citata posizione di Pellegrin, *op. cit.*

257 J. Jouanna, *La nascita dell'arte medica ...*, p. 35. Cfr. anche dello stesso Jouanna, *Ippocrate*, cit. pp. 247-262.

258 Nella prefazione al *De medicina*. Galeno diversamente da Celso si serve di Ippocrate come esempio per mostrare come il medico debba essere anche filosofo, nel suo opuscolo intitolato per l'appunto *Il medico*

filosofia. Ma d'altronde nel V sec. il quadro della riflessione sulla natura non vede una chiara distinzione tra “discipline” differenti. Gli stessi *sophoi* che si occuparono di *physis* solo anacronisticamente possono essere denominati “filosofi,” e anzi in molti sensi lo statuto epistemologico “forte” della medicina la rendeva a tutti gli effetti una rivale, piuttosto che una disciplina subordinata. È la filosofia a tentare di conquistare progressivamente un dominio sulla medicina, in una rivalità che si estende sino al periodo ellenistico e oltre. In un certo senso infatti, afferma Pellegrin, filosofia e medicina competono sullo stesso campo, in quanto entrambe intendono regolare ogni aspetto della vita umana.²⁵⁹

I trattati dove è più approfondita la riflessione epistemologica sono *Antica medicina* e soprattutto *Sull'arte*: entrambi, tra loro contenutisticamente molto vicini, testimoniano una prassi medica che vuole fondarsi solo sull'esperienza e su una interpretazione razionale dei dati empirici. *Antica medicina* ha innanzitutto una motivazione polemica. Di esso abbiamo già riassunto la visione progressista, e la teoria umorale.²⁶⁰ L'obiettivo polemico dello scritto risulta essere una certa tendenza della medicina del tempo, forse di origine italica, che, rifiutando la tradizione di esperienze raccolte nell'arco di generazioni, era stata attratta dal fascino della sistematicità di cui un esempio gli era fornito nelle contemporanee teorie naturalistiche. Costoro avevano sviluppato delle teorie mediche di stampo “filosofico,” nella quale la comprensione delle malattie era ricondotta interamente alle quattro qualità fondamentali (caldo/freddo, umido/secco). Vari sono gli esempi anche all'interno del *Corpus* di teorie che potrebbero essere indirettamente toccate da questa critica in quanto collegabili in qualche modo all'uno o all'altro di quei *sophoi* che oggi noi chiamiamo convenzionalmente “filosofi” presocratici.²⁶¹ Per l'autore di *Antica medicina* invece la medicina è una scienza già esistente e frutto di un lungo accumulo di esperienza attraverso le generazioni: il sapere pratico che ne deriva non può essere ricondotto a pochi semplici principi. Essa non ha in altre parole bisogno “di un nuovo postulato (*hypothesis*) alla stregua delle cose inesplicabili e inesplicabili, per le quali è necessario, se qualcuno s'accinga a parlarne, servirsi di un postulato, ad esempio le cose celesti o sotterranee” (cap. 1). Poiché la ricerca condotta dai cosiddetti presocratici era rivolta ad oggetti al di là dell'esperibile, essi dovevano fare

eccellente è anche filosofo. Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 289 e n. 92.

259 Pellegrin, *op. cit.*, pp. 664, 667.

260 *Supra*, [p. 89](#) e ss.

261 L'autore dei *Venti* ad esempio si ricollega al monismo, riconducendo a quello che ritiene essere l'elemento primo dell'universo e dell'uomo, l'aria, ogni malattia; l'autore del *Regime* invece riconduce tutto a fuoco ed acqua; il trattato sulle *Carni* si riferisce a tre elementi (caldo terra e aria); l'autore delle *Settimane* invece tenta una riduzione di ogni cosa ad un numero di sette elementi. Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, pp. 285-6.

inevitabilmente riferimento ad assunzioni inverificabili. Diversamente stanno le cose per la medicina, che si è accresciuta attraverso una attenta osservazione della realtà. I progressi dell'arte sono infatti scanditi appunto da nuove osservazioni. Si noti a questo proposito che il rifiuto qui presente nei confronti del “sapere” dei filosofi naturalisti combacia con quello socratico, e con ragioni forse non del tutto dissimili: se l'autore ippocratico rifiuta questi saperi, fino ad affermare che una vera conoscenza della natura potrà essere raggiunta solo a partire dal metodo della medicina stessa (cap. 20), Socrate denomina questi saperi una “sapienza più che umana” (*Apol.* 20e), sottintendendo ironicamente la loro inattuibilità.²⁶²

La scoperta della medicina è esplicitamente considerata come il “frutto di molte indagini ed esperienza” (cap. 4). E proprio a partire dall'osservazione dei “molti e terribili mali” che i primi uomini subivano a causa del regime “ferino” si incominciò a cercare un'alimentazione più adeguata alla nostra specie (cap. 3). Allo stesso modo è osservando che i malati non si giovavano dello stesso regime dei sani, e poi via via che non tutti i malati si giovavano della semplice riduzione dei cibi, o dell'assumere cibi più liquidi, che si è passo passo giunti alla scoperta dei fondamenti della medicina.

Non meno notevole è in *Antica medicina* la chiarezza dell'identificazione, ben prima di Aristotele, tra scienza e conoscenza delle cause.

Questo almeno mi sembra necessario che il medico sappia sulla natura e faccia ogni sforzo per sapere, se vuole adempiere in qualche modo ai suoi doveri, e cioè che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita, e quali conseguenze a ciascuno da ciascuna cosa derivino. (cap. 20)

Egli non deve solo affermare, ad esempio, che il formaggio è un alimento dannoso, ma deve sapere “quali dolori e perché e a quali parti del corpo il formaggio è controindicato.” Ed inoltre a quali tipi di persone provoca tali danni, infatti esso “non disturba tutti alla stessa maniera” (*ibidem*).²⁶³ Questa ricerca, come già detto, è considerata come lontana dall'esser portata a termine. Infatti “è difficile, tale essendo la penetrazione richiesta, raggiungere sempre nell'arte la certezza assoluta.” E tuttavia l'antica medicina non deve per questo essere rifiutata “perché da una profonda ignoranza essa è giunta vicinissima alla certezza per forza logica”: si devono quindi “ammirare le sue scoperte, che sono state conquistate in modo giusto e corretto, e non secondo l'accidentalità del caso (ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται καὶ

262 Cfr. *supra*, I, §3.1.

263 Cfr. *Fedro* 271b. La dialettica socratica come la pratica medica è *ad hominem*, ovvero adattata a ciascun individuo, cfr. *infra* cap. II, *passim*.

οὐκ ὅτι τύχης)”(cap. 12).

Emerge nel passo appena citato un altro dei nodi concettuali sopra elencati: la contrapposizione tra ciò che opera la tecnica e ciò che è frutto del caso (*tyche*). L'opposizione è presente già nel cap. 1 del trattato, ove per respingere la tesi che l'arte medica non esista se ne deduce la conseguenza, ritenuta assurda, che in tale circostanza “dal caso sarebbe governato tutto quanto riguarda i malati.” Al contrario “i primi scopritori che avevano condotto l'indagine sulla natura dell'uomo in modo giusto e con ragionamento adeguato (*λογισμῷ προσήκοντι*)”(cap. 14) procedettero osservando le reazioni dei corpi degli uomini ai diversi cibi e preparati in modo diverso.

Per la contrapposizione tra arte e caso faremo tra poco riferimento soprattutto a *Sull'arte*. Di *Antica medicina* è invece ancora doveroso citare il cap. 9. Trattando della giusta misura da ricercare tra l'eccessiva pienezza e l'eccessiva vuotezza, entrambe causa di malessere, l'autore afferma: “Ma non troverai misura alcuna, né numero né peso, la quale valga come punto di riferimento per un'esatta conoscenza, se non la sensazione del corpo (*tou somatos tèn aisthesin*).” Il criterio per la conoscenza è dunque la sensazione. A cosa esattamente ci si voglia riferire in questo passo è oggetto di discussione. Se parlando di numero e peso si vuole forse fare riferimento ad ambienti pitagorici,²⁶⁴ parlando di *aisthesis* ci si vuole riferire tanto alla conoscenza che il medico stesso raccoglie a fini prognostici attraverso l'uso di tutti e cinque i sensi, e dall'altro alla sensazione del paziente stesso, che il medico viene a conoscere interrogandolo opportunamente.²⁶⁵

Ma arriviamo a trattare del *perì technes*. La contrapposizione tra *techne* e *tyche* regge qui l'intera argomentazione. La polemica del trattato è diretta contro coloro che “si son fatti un'arte del vilipendiare le arti.”²⁶⁶ L'autore di questo trattato manifesta una profonda

264 Ad esempio Filolao, DK B4. La posizione sarebbe stata ripresa da Platone, secondo la nota di Vegetti al passo nella citata edizione Utet, p. 170, n. 19. Il tema riemerge, in polemica con la medicina cnidia, ne *Il regime nelle malattie acute*, cfr. la *Nota introduttiva* di Vegetti, *ivi*, p. 261.

265 Cfr. *supra* pp. 97-8.

266 L'attribuzione di questo trattato non è stata sempre univoca: si sono fatti in passato i nomi di alcuni grandi sofisti (Ippia e Protagora), e si è parlato anche di un seguace della scuola eleatica. I due studiosi ai cui commenti stiamo qui per lo più facendo riferimento l'attribuiscono, entrambi senza molti dubbi, l'uno ad “una corrente filosofica speculativa d'avanguardia contemporanea al periodo di massima fioritura del pensiero ippocratico” (Vegetti) e l'altro ad un medico ippocratico (Jouanna, i cui citati studi tuttavia sono molto più recenti dell'edizione del *Corpus* curata da Vegetti). Anche Vegetti, nonostante non ritenesse attribuirlo ad un medico, afferma che “il trattato segue da vicino la tematica e il contenuto concettuale di *Antica medicina*, fino ad apparirne la trascrizione su di un registro filosofico.” *op. cit.*, p. 454. Tuttavia per quanto sopra detto (p.) la questione dell'autore non inficia le ragioni della nostra scelta di prendere in alta considerazione questo

consapevolezza delle questioni “filosofiche” della sua epoca. La difesa delle arti è condotta infatti innanzitutto su di un piano ontologico: ciò che si vede e si coglie con l'intelletto è esistente, e questo è il caso per le arti, giacché esse sono applicate e insegnate sotto gli occhi di tutti. In secondo luogo viene condotta dall'autore un'argomentazione che costituisce una presa di posizione rispetto al dibattito, condotto soprattutto in ambiente sofisticato, sulla natura del linguaggio.²⁶⁷

Riguardo all'antitesi tra arte e caso, essa costituiva nel V sec. “l'impalcatura delle discussioni sulle diverse attività che ambivano ad avere lo statuto di arte e di scienza.”²⁶⁸ Essa trova espressione già nel teatro di Euripide: nell'*Alceste* si dice infatti che “quello che viene dal caso non è preso dall'arte.” Nel trattato *Dell'arte* dunque le argomentazioni portanti si richiamano appunto a questa opposizione per confutare chi afferma invece che coloro che guariscono lo devono al caso e non alla medicina.

Neppur io del resto sottrarrò al caso nessuno dei suoi effetti, però ritengo che alle malattie mal curate di solito s'accompagna una malevola sorte, a quelle ben curate una sorte benigna. D'altronde come sarebbe possibile ai risanati ringraziar qualcos'altro se non l'arte, dal momento che di essa valendosi e sottoponendosi ad essa furono risanati? (*Dell'arte*, cap. 4)

Ma i denigratori dell'arte affermavano anche che, come ci sono malati che si sono rivolti ai medici senza essere guariti, così molti malati guariscono senza rivolgersi alla medicina. A ciò l'autore risponde che in realtà costoro attribuiscono comunque l'essere guariti all'aver fatto o non fatto qualcosa, ovvero a qualche mutamento del regime, col quale essi hanno casualmente operato proprio nel modo in cui gli avrebbe consigliato il buon medico. Viene qui introdotta un'altra importante nozione che abbiamo già visto all'opera in *Antica medicina*: quello di *orthón*. Infatti se i malati guariti senza medici sono guariti adottando una certa dieta, d'altronde i casi in cui i medici hanno sbagliato rivelano appunto che esiste nell'arte qualcosa di corretto e non corretto, giacché solo in questo caso possono esistere buoni e cattivi praticanti. In altre parole, come diceva l'autore di *Antica medicina*, esistono medici mediocri ed altri molto superiori: cosa che non sarebbe possibile se l'arte medica non esistesse, in quanto tutti “sarebbero parimenti sprovveduti di esperienza e di scienza” (cap. 1).

Pertanto laddove il corretto e il non corretto hanno ciascuno una esatta definizione, come

trattato.

267 Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 247 e ss.

268 *Ivi*, p. 254, da dove si trae anche la successiva citazione da Euripide.

potrebbe non esservi un'arte? Perché proprio questo io definisco l'assenza di un'arte, il non esserci né corretto né il non corretto: ma un agire nel quale entrambi siano presenti, non esce più dall'ambito dell'arte. (*L'arte*, 5)

Si può sin d'ora annotare l'ipotesi che ci sia una parentela stretta tra questo schema logico e quello frequentemente adoperato da Socrate nel concordare prima di tutto col suo interlocutore il fatto che “ci sia qualcosa che chiamiamo giusto e ingiusto,” allo scopo di affermare che sia necessario che esista una conoscenza specifica sulla moralità, così come per l'appunto nelle *technai*.²⁶⁹ In altre parole c'è da aspettarsi che questo sia una delle colonne portanti del paragone medico: proprio in quanto anche in ambito morale si può parlare di corretto e non corretto, e si ritiene di poter distinguere tra i due, allora dovrà esistere un'arte che si occupi razionalmente di operare tale distinzione ed insegnarla.

Ma prima di passare al paragrafo successivo, è il caso di anticipare brevemente alcuni dei casi in cui l'opposizione tra *tyche* e *techne* risulta centrale nelle testimonianze socratiche. In primo luogo, un esempio ci è offerto tra le righe del discorso ironicamente immaginato da Socrate come presentazione di Eutidemo alla cittadinanza (IV, 2). Non ci sembra casuale che Socrate nell'introdurre il suo discorso faccia affermare ad Eutidemo ciò che segue: “dirò quello che casualmente (ὅπῳ τὰυτομάτῳ) mi sovviene” (IV, 2, 4; cfr. *De arte*, 6). Ma l'opposizione al caso è espressa più chiaramente in un passo in cui si può forse leggere addirittura una definizione socratica di virtù: è appunto come frutto di apprendimento ed impegno, in opposizione alle circostanze casualmente opportune, che l'attività migliore dell'uomo è definita.

Poiché uno gli chiese quale attività considerasse migliore per l'uomo (τί δοκοῖ ἀνθρώπῳ κρείσσιον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα) rispose: «L'agire con successo (εὐπραξίαν)». Ancora gli fu chiesto se pensava che anche il successo (εὐτυχίαν) fosse un'attività. «Considero del tutto in opposizione» rispose «la fortuna (τύχην) e l'azione (πράξιν); penso appunto che l'imbattersi in qualcosa di vantaggioso (ἐπιτυχεῖν τινὶ τῶν δεόντων), senza averlo cercato, sia una buona fortuna (εὐτυχίαν), mentre considero 'buon comportamento' (εὐπραξίαν) fare bene qualcosa dopo aver studiato ed essersi esercitati (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν), e quelli che si impegnano in questo (οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες) mi sembra che abbiano successo (εὖ πράττειν) (III, 9, 14-15)

269 Nell'*Alcibiade I* (ad es. in 108b6) compare con un ruolo centrale nell'argomentazione la stessa nozione di *orthón*: la conoscenza di *tò dikaion* risulta essere per l'appunto “ciò che è corretto”, ovvero il meglio, di cui va in cerca la scienza morale, così come ciascuna arte è il “meglio” rispetto alla propria attività specifica. Cfr. *infra*, cap. III, §2.1

Come osserva Vegetti²⁷⁰ il tema è presente anche in Platone. In particolar modo nell'*Eutidemo*, ove tuttavia la buona sorte (*eutychia*) è additata proprio come conseguenza del sapere, e non in opposizione ad esso: “Il sapere, dunque, in ogni campo, fa la buona fortuna (*εὐτυχεῖν*) degli uomini, ch  il sapere, mai, in nulla, pu  sbagliare, ma necessariamente opera e riesce rettamente (*ὁρθ ς πρ ττειν*): se no, non sarebbe pi  sapere” (280a). Ci  potrebbe apparire in contraddizione con il passo senofonteo, e tuttavia il passo platonico non esclude la possibilit  che capiti per puro caso proprio ci  di cui si ha bisogno, ci  di cui si necessita (*ta d onta*), ma afferma piuttosto che il puro sapere conduce gli uomini inevitabilmente al successo: esso merita dunque il nome di buona sorte (*eutychia*) pi  di ci  che   meramente casuale. Il passo platonico, in altri termini, lasciando da parte le circostanze in cui chi non sa eventualmente si imbatte in ci  di cui abbisogna, ridefinisce in senso socratico il contenuto del concetto di *eutychia*. Il passo senofonteo oppone invece pi  linearmente il caso al sapere, e adopera *eutychia* in un senso pi  immediato, lasciando inalterata cio  la connessione tra questo termine e la casualit . In entrambi i casi ci pare sia chiara la stretta connessione con i passi ippocratici gi  considerati, e con altri come il seguente:

Chi conosca in tal modo la medicina, non si appoggia affatto su *tyche*, bens  raggiunge il successo con o senza *tyche*. La medicina   tutta quanta ben solida e le eccellenti dottrine che la costituiscono non sembrano avere alcun bisogno di *tyche*: *tyche* infatti   sovrana e incontrollabile, e non   certo facile procacciarsela, mentre la scienza   controllabile e conduce al successo, quando voglia valersene chi la conosce. E in che mai la medicina potrebbe aver bisogno di *tyche*?[...] Chi ritenga infatti di separare *tyche* dalla medicina o da checchessia altro, dichiarando che non   chi ben conosce una cosa a godere di *tyche*, mi sembra si sbagli completamente; giacch  mi pare che abbiano successo o insuccesso proprio coloro che sanno compier bene o male qualcosa.[...] (*Loc. Hom.* 46).²⁷¹

4.3 Ricerca delle cause e “metodo semeiotico”

Troviamo infine nel trattato *Sull'arte* la pi  esplicita formulazione dell'identificazione della scienza con la ricerca delle cause, e che pi  da vicino quindi preannuncia la definizione

270 *Op. cit.*, pp. 33-35. Sul passo dei *Memorabili* appena citato cfr. anche V.Nicola dou-Kyrianidou, *Autorit  et obéissance: le maître idéal de Xénophon face   son idéal de prince*, in *Xénophon et Socrate*, cit., pp. 205-234, in particolare pp. 205-9.

271 Citazione tratta da Vegetti, *ivi*, p. 33-4, che lascia non tradotto *tyche*. Cfr. *Progn.* 25, e *VM*, 1, ove come osserva Vegetti c'  pi  cautela rispetto alla posizione di principio espressa nel passo citato, in quanto “il controllo razionale di *tyche* appare piuttosto una direzione, un limite verso il quale la *techn * si dirige” (Vegetti, *ivi*, p. 34).

aristotelica.²⁷² Come abbiamo visto il tema era già chiaramente sviluppato in *Antica medicina*. Quelle presenti nei testi ippocratici non sono certo le prime formulazioni antiche di quello che più tardi verrà chiamato “principio di determinismo”. Già Leucippo affermava infatti che “nulla si produce senza motivo, ma tutto con una ragione e necessariamente” (D-K 67 B2, trad. it. Alfieri). Tuttavia la formulazione del testo ippocratico è la più significativa, poiché la sentenza di Leucippo ci è giunta isolata dal suo contesto (che solo ci avrebbe permesso di valutarne la portata effettiva). Nel capitolo sesto de *L'arte* si afferma:

La spontaneità del caso (*autòmaton*) difatti sparisce se viene analizzata rigorosamente: si scoprirebbe infatti che tutto ciò che accade accade a causa di qualche cosa (*dià ti*), e questo 'a causa di qualcosa' (*dià ti*) rivela che la spontaneità del caso (*autòmaton*) non ha sostanza alcuna, ma solo un nome. La medicina invece si inserisce nell'ordine di 'a causa di qualcosa' (*dià ti*) sia in quello delle previsioni razionali, e quindi si rivela e sempre si rivelerà possedere una sostanza. (*De arte*, 6)

Certo nonostante le belle formulazioni presenti nei trattati ippocratici, i medici dell'epoca non procedono ad una coerente e sistematica sperimentazione volta ad una conoscenza dettagliata e sicura delle cause. Tuttavia la rilevanza di queste riflessioni è grande, e lo è per il tema oggetto di questo lavoro, in quanto evidentemente davanti ai suoi occhi Socrate dovette avere una scienza che, se non nei fatti almeno nelle formulazioni, aveva già inaugurato un “paradigma cognitivo [...] che sarà il fondamento della concezione determinista della scienza fino alla sua messa in discussione nell'epistemologia moderna.”²⁷³

Tocchiamo qui la questione ampiamente discussa della presenza o meno di un metodo sperimentale, e quindi di una scienza in senso moderno, nella Grecia antica: ci pare opportuno accennare rapidamente alla questione. Come ricorda Lloyd in un suo saggio sull'argomento,²⁷⁴ ci sono stati sostenitori tanto di una piena consapevolezza del metodo sperimentale da parte degli scienziati greci, quanto dell'assenza di una vera e propria scienza in Grecia, proprio per la mancanza di qualsiasi consapevolezza del metodo sperimentale. Lloyd proponeva invece una prospettiva, in linea di massima accettata dalla critica successiva, che tentasse una valutazione differenziata a seconda dei campi di studio, interrogandosi su quali furono effettivamente le opportunità di applicazione di un metodo sperimentale che gli scienziati greci ebbero a portata di mano senza essere in grado di coglierle.

272 Come afferma Jouanna in *Ippocrate*, cit., p. 258. Il riferimento più ovvio in Aristotele è *Metaph.* I.1, 981 a 28-30

273 Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 259.

274 G. E. R. Lloyd, *L'esperimento nella filosofia e nella medicina della Grecia arcaica*, in *Metodi e problemi della scienza greca*, cit., p. 124.

Lo studioso osservava in primo luogo come in alcuni campi del sapere, come l'astronomia e in generale tutto ciò che i greci chiamavano “meteorologia”, sia semplicemente inappropriato parlare dell'assenza di un metodo sperimentale.²⁷⁵ In altri campi poi (come l'ottica, l'idrostatica, l'acustica) sembra che di fronte a problemi “abbastanza elementari [...] si conducevano rudimentali esperimenti a partire dal V o IV secolo a.C.”²⁷⁶ In ambito medico invece quando si parla di sperimentazione bisogna evidentemente fare riferimento alla pratica della dissezione. Essa fu praticata in Grecia sin da Alcmeone di Crotone. Tuttavia i medici ippocratici non conobbero la dissezione umana: cosa che portò, come si è già detto, a gravi deficienze nella comprensione anatomica e fisiologica del corpo umano.²⁷⁷ Ma ci sono casi in cui si fa riferimento ai risultati della dissezione animale per corroborare una teoria (ad es. in *Male sacro*), o per descrivere in modo dettagliato il funzionamento di un organo (come in *Cuore*, ove si trova un'accurata spiegazione del funzionamento delle valvole semilunari). Se dunque “un certo numero di scrittori di medicina indubbiamente riconobbe l'auspicabilità delle prove per la corroborazione delle teorie ed in effetti cercò di realizzare ciò nella pratica”,²⁷⁸ in pratica i risultati furono spesso limitati, anche perché di fatto “per la riuscita delle indagini sperimentali su molte delle questioni da essi sollevate bisognava ancora attendere (fra le altre cose) lo sviluppo della chimica.”²⁷⁹

Ma in mancanza di una pratica ampia di dissezione, e soprattutto di dissezione umana venivano in soccorso metodi che in alcuni casi possono forse essere comunque considerati un'applicazione, benché maldestra, dell'idea di esperimento. Ciò è valido innanzitutto in ambito prognostico. Le malattie dipendono da uno squilibrio delle *dynameis* o dalle “strutture” (ovvero gli “organi”),²⁸⁰ secondo la distinzione dell'autore di *Antica medicina*. Esse possono manifestarsi in modo visibile, perché sono collocate vicino alla superficie del corpo. Ma nella maggior parte dei casi hanno sede “in luoghi non aperti alla vista” (*Sull'arte*, 9). In questi casi bisogna trovare altre vie per la comprensione di ciò che provoca il male: ciò che

275 C'è in questi campi un ampio uso di analogie con fenomeni quotidiani, alcune delle quali sembrano tuttavia presupporre un consapevole lavoro di ricerca. Cfr. *Meteor.* 342a 5, dove Aristotele descrive dettagliatamente il fenomeno di una fiamma che passa rapidamente da una lampada accesa ad un'altra spenta posta più in basso della prima, per spiegare il fenomeno delle stelle cadenti.

276 Lloyd, *L'esperimento...*, p. 147.

277 La pratica della dissezione era però per lo più utilizzata non per confermare o confutare teorie, quanto piuttosto per osservare e scoprire nuovi fatti, Lloyd, *op. cit.*, p. 161.

278 Lloyd, *op. cit.*, p. 167

279 *Ivi*, p. 168.

280 Cfr. *supra*, [p. 88](#).

accade all'interno va compreso “a partire dall'esterno, da ciò che è visibile” (*VM*, 22; cfr. Anassagora, D-K 59B 21a).

Questa comprensione dell'invisibile attraverso il visibile può tuttavia essere intesa in due modi differenti, dai quali scaturiscono due distinti metodi d'indagine, entrambi attestati nel *Corpus hippocraticum*: un metodo analogico ed un metodo “semeiotico”.²⁸¹ Il primo consiste in analogie, il più delle volte sostanzialmente arbitrarie, tra componenti interne del corpo e fenomeni fisici noti o supposti.²⁸² Solo in alcuni casi però si può supporre che siano state effettivamente condotte delle prove per verificare le supposizioni (cfr. Empedocle, D-K 31 B100, ove la respirazione è spiegata riferendosi al comportamento dell'acqua in una clessidra).

Più interessante è invece quello che abbiamo chiamato “metodo semeiotico”, e che Jouanna denomina “metodo interpretativo”. Esso suppone che il “visibile” preso in considerazione sia da intendersi come segno visibile della malattia stessa. Questo è in buona sostanza il metodo che sottende alla pratica prognostica (cfr. *supra* §2.3). Attraverso un'analisi dettagliata condotta “con la vista, con il tatto, con l'udito, con il naso, con la lingua, con l'intelligenza” (*Off.*, 1) il medico raccoglie una serie di *ékasta* che diventano segni (*semeia*) attraverso i quali, mediante un ragionamento (*loghismòs*), arrivare a comprendere lo stato del paziente. Dunque, elementi sensibili dello stato del paziente, apparentemente sparsi e frammentari e del tutto muti per il profano, prendono il significato di segno e di prova (*tekmerion*) per concludere riguardo alla situazione del malato particolare, ed in generale ad una migliore comprensione della malattia.²⁸³

È dunque in ambito più strettamente clinico che va rintracciato il segno di un più coerente ed efficace approccio empirico. Ampia testimonianza se ne ha nelle dettagliate raccolte di casi clinici, presentate quasi senza alcun commento nelle *Epidemie*.²⁸⁴ Ma se nella prassi i medici ippocratici hanno dato grande prova di sé, è ancora il caso di ribadire la profondità della riflessione teorica che accompagnò questa prassi, citando un passo del cap. 12 del trattato *Sull'arte* che, osserva Jouanna,²⁸⁵ è singolarmente vicino alla formulazione baconiana del metodo sperimentale. Affermerà infatti Bacone: “la natura irritata e tormentata dall'arte si svela in modo più chiaro che non quando essa si confida da sola”. E similmente il medico

281 Jouanna, *La nascita dell'arte medica occidentale*, cit., p. 54.

282 Lloyd, *op. cit.*, p. 127, 166-167

283 Non a caso in epoca ellenistica si assisterà ad un attivo contributo dei medici al contemporaneo dibattito filosofico sulla teoria dei segni si veda Pellegrin, *op. cit.*, pp. 679-82.

284 Lloyd p. 163.

285 *Op. cit.* p. 54-55.

ippocratico:

E quando la natura si rifiuta di fornire da sola le fonti di queste informazioni, l'arte ha trovato dei mezzi per forzarla per cui la natura, violata senza danno, le rivela; liberata, essa svela a chi conosce le cose dell'arte quello che bisogna fare. (*L'arte*, 12)

CAPITOLO III – Socrate e il paragone medico: analisi delle testimonianze.

§1. Il paragone medico nella sua compiutezza: *Gorgia*, *Fedro* e *Sofista*.

Nel *Gorgia* e nel *Fedro* si collocano i due passi che in maniera più articolata nell'opera platonica sviluppano il paragone medico. Nonostante possa apparir dubbia la loro utilizzabilità come fonti per comprendere il filosofare socratico, si proverà qui a tracciare un percorso attraverso il quale si spera di riuscire a mostrare come tali passi si possano intendere in riferimento proprio all'attività socratica. Per far questo il primo problema da affrontare sarà quello del rapporto tra i due dialoghi nella trattazione dell'arte retorica. Proveremo a sostenere, attraverso un'analisi testuale necessariamente limitata, i seguenti punti: in primo luogo che la critica della retorica nel *Gorgia* non è necessariamente in contraddizione con la presentazione, nel *Fedro*, di una “buona retorica”, che anzi può esser sovrapposta in qualche modo all’“arte politica” di *Gorg.* 464b; in secondo luogo che tale “buona retorica” può essere intesa come, almeno in parte, sovrapponibile alla pratica socratica. Mostrata la possibilità di questi due punti si potrà sostenere dunque che il paragone medico vada riferito in questi dialoghi alla modalità peculiarmente socratica di filosofare. Concluderemo dunque il paragrafo riferendoci alla quinta definizione del sofista nel dialogo omonimo (*Soph.* 226a-230e) che, come già accennato²⁸⁶ viene generalmente riferita proprio all'attività socratica. In essa in qualche modo sembrano riannodarsi le nostre ipotesi: la confutazione purifica l'anima di chi è confutato, così come l'intervento terapeutico è necessario perché il corpo sia in grado, in un secondo momento, di giovare del regime adeguato.

1.1. La “buona retorica” nel *Gorgia* e sua identificazione con l'*elenchos* socratico.

La retorica è adulazione. Questa è la tesi sostenuta da Socrate nel *Gorgia* quando, dopo avere indotto in contraddizione Gorgia, viene interrogato da Polo. Il tema del dialogo è, com'è noto, la definizione della retorica: Socrate, arrivato tardi (“a festa finita”)²⁸⁷ con Cherefonte

²⁸⁶ *Supra* p. 36-7.

²⁸⁷ Elemento forse non casuale: sembra quasi un'abitudine di Socrate quella di arrivar tardi, come nella famosa scena iniziale del *Simposio* (174d-175e), o nel *Protagora* dove a dispetto della fretta del giovane Ippocrate di incontrare il sofista, lui e Socrate si trattengono in discorsi prima di partire da casa di Socrate e poi ancora prima di entrare in casa di Callia, figlio di Ipponico, ospite del sofista (314c-d).

alla casa di Callicle, di cui Gorgia è ospite, chiede di rimandare ad altra volta i discorsi lunghi, e pone a Gorgia la domanda su quale sia la sua professione: il sofista è chiamato a rendere conto di sé stesso (*lògon didonai*). L'incalzante questionare socratico induce il famoso retore a precisare su due livelli successivi l'oggetto della sua arte. Infatti, ammesso che la retorica è “arte dei discorsi”, ci si domanda di quale genere di discorsi essa si occupa, ed in che modo essa si distingue dalle altre arti che fanno uso di discorsi: si conclude che la sua peculiarità è la capacità di persuadere (452e). Ma essa sembra agli occhi di Socrate ancora non sufficientemente distinta dalle altre arti che sono capaci di insegnare, e quindi di persuadere (453d): l'oggetto specifico della persuasione della retorica sono il giusto e l'ingiusto, ammette infine Gorgia (454b, cfr. *Men.* 95c.). Su questo punto il sofista verrà messo in contraddizione, avendo altresì ammesso che il discepolo del retore può fare un cattivo uso dell'arte acquisita (456e ss.).²⁸⁸

A partire dalla sezione ora sommariamente riassunta è già possibile fare qualche parallelo con il *Fedro*, per cercare di rilevare se e in che senso siano rinvenibili già nel *Gorgia* due concetti distinti di retorica. La descrizione di una 'buona retorica' è infatti notoriamente collocata più nel *Fedro* che nel *Gorgia*. Tuttavia, come sembra confermato nel seguito (e piuttosto esplicitamente in 504 d-e), è possibile già qui rinvenire una non meno chiara contrapposizione tra due concetti di retorica: quella dei sofisti o dei logografi, attribuita a Gorgia e ai suoi discepoli, che non comporta la conoscenza del giusto e dell'ingiusto, e quella 'filosofica'. Gorgia stesso incarna in un certo senso la contraddizione tra queste due forme di retorica. I suoi discepoli, più spregiudicatamente, non si attribuiscono alcuna conoscenza del Giusto e dell'ingiusto, ed il personaggio di Callicle arriverà a sostenere spudoratamente che la grandezza della retorica consiste nella capacità che dona a chi la possiede di soddisfare tutti i suoi desideri, anche contro ogni *nomos*, e ciò non di meno di farla franca.²⁸⁹ Ma il maestro ancora ha 'pudore'²⁹⁰ ad affermare qualcosa del genere, e concede quindi a Socrate, pur con

288 Sulla ricerca dell'oggetto dell'arte, cfr. *infra* p. 143.

289 Cfr. ad es. 494c. Per quanto riguarda il non pagare la pena delle proprie colpe cfr. 470a. Cfr. anche *Resp.* 359c ss.

290 Cfr. 461b-c, dove già Polo afferma che Gorgia si era vergognato di affermare qualcosa di contrario all'opinione comune, e poi Callicle attribuisce (482d) a Polo lo stesso errore. Ed è probabilmente non del tutto ironica la conclusione che Socrate ne trae: Callicle è migliore interlocutore perché più franco (486d ss.). Essendo inoltre Callicle forse personaggio immaginato da Platone, egli potrebbe esser stato concepito proprio come il migliore interlocutore con cui scontrarsi per poter confutare in modo pienamente convincente le tesi più estreme della sofistica (“Là dove, dunque, io e tu ci troveremo d'accordo, là significa che avremo colto la verità”, 487e6-7).

qualche reticenza, che se la retorica ha la sua applicazione specifica nel campo della politica ed in sede giudiziaria (452e), allora, se è arte di qualcosa, dovrà essere arte del Giusto e dell'ingiusto. Infatti, come il medico o il maestro di ginnastica sono capaci di produrre persuasione nei loro campi specifici, così anche la retorica dovrebbe essere l'arte di ciò a proposito di cui è capace di persuasione. Ciò che è sottinteso però nel discorso di Socrate, e che sarà chiaro più avanti, è che è possibile un modo adeguato di intendere la retorica come arte. Essa dovrebbe posarsi su una conoscenza, e produrre conoscenza nell'ascoltatore, piuttosto che una persuasione accompagnata da semplice *doxa* (454c ss.). Ma la retorica praticata da Gorgia produce evidentemente solo *doxa*, pur non essendo egli inizialmente disposto ad ammetterlo. Da ciò scaturisce la contraddizione di Gorgia. In altri termini il sofista, nella rappresentazione platonica, cade in contraddizione con la propria pratica nel momento in cui gli si chiede di renderne conto: una è la concezione di retorica che è capace di difendere sul piano teorico, altra quella che effettivamente pratica.²⁹¹ Da un lato c'è una concezione moralmente accettabile, che soddisfa pienamente Socrate (e che quindi potrebbe ben coincidere con la 'buona retorica' del *Fedro*), dall'altro una semplice tecnica agonistica, che in quanto tale può essere applicata ingiustamente. I discepoli di Gorgia sono disposti ad andare oltre, ovvero a “rendere ragione” anche di una tecnica di persuasione che non tenga alcun conto della giustizia. E non del tutto ironicamente, forse, Socrate tratterà Callicle come un migliore interlocutore rispetto tanto a Polo quanto a Gorgia.²⁹²

Proseguiamo ora con la lettura del dialogo. La retorica, secondo il Socrate del *Gorgia*, non è una *techne*: è un'*empeiria* (462c3). Dopo una sezione metodologica Polo accoglie l'invito di Socrate ad interrogare lui stesso, piuttosto che rispondere. Ma, evidentemente inesperto nel domandare (nella “dialettica”, come Socrate gli dirà più avanti, 471d), Polo deve essere guidato per procedere attraverso le successive divisioni. La retorica è una *empeiria* che suscita diletto e piacere, al pari della culinaria, vale a dire che, come quest'ultima, è una forma di adulazione. Come parte dell'adulazione viene definita di seguito nel famoso passaggio che qui soprattutto ci interessa: la retorica è quella parte dell'adulazione che si rivolge all'anima. E si pone in ciò in competizione con l'“amministrazione della giustizia”, così come la culinaria solo apparentemente cura il corpo, in competizione con la medicina. Infatti ognuna delle forme dell'adulazione è anche l'imitazione di un'arte vera e propria secondo lo schema seguente:

291 Cfr. 456b ss. Questo passaggio comincia infatti con il racconto di un fatto realmente accaduto a Gorgia.

292 Cfr. *supra* [n. 290](#).

	Corpo	Anima
<i>Techne</i> (normativa)	<u>Ginnastica</u>	<u>Legislazione</u>
<i>Empeirìa</i>	Cosmetica	Sofistica
<i>Techne</i> (correttiva)	<u>Medicina</u>	<u>Amministrazione della giustizia</u>
<i>Empeirìa</i>	Culinaria	Retorica

L'adulazione, accortasi di queste quattro arti [...] si divide essa stessa in quattro, e, strisciando sotto ciascuna delle quattro parti corrispondenti, simula d'essere quella certa parte sotto cui si è insinuata.
(464c-d)

Al contrario di quanto si vedrà nel *Fedro*, tuttavia, qui alla retorica come *empeirìa* non è opposta una “buona retorica”. Quello che è qui opposto alle forme di adulazione relative all'anima è l’“arte politica”, divisa nei due rami di “legislazione” (*nomothetikè*) e “amministrazione della giustizia” (*dikaiosyne*). Per meglio comprendere questo passo, dunque, bisogna confrontarlo con ciò che nel seguito dello stesso *Gorgia* si dirà a proposito dell’“arte politica”. In un passo estremamente importante per i nostri fini, infatti, Socrate afferma: “Credo di avere posto la mano, insieme a pochi altri Ateniesi – per non dire di essere il solo – sulla vera arte politica (τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ) e d'essere il solo, oggi, a metterla in pratica”(521d). Ciò, come accennato, è una delle più importanti affermazioni che contraddicono la professione d'ignoranza socratica. Il passo, ci pare di poter supporre, si riferisce alla consueta attività filosofica di Socrate all'interno della *polis*. Ma, come è noto, Socrate mai si occupò attivamente di politica, se non nei casi in cui fu chiamato ad assumere delle cariche estratte a sorte.²⁹³ E ciò significa che mai fu portato a coltivare quel genere di discorsi ai quali Gorgia poteva riferirsi in 452e, affermando che la retorica è quella capacità di persuadere applicata nei tribunali ed in ogni riunione “che abbia un carattere politico”. E d'altronde Socrate afferma ripetutamente nel *Gorgia* stesso, come altrove,²⁹⁴ di non essere affatto esperto in questo genere di discorsi.

Sembra quindi legittimo accostare l'articolazione dell'arte politica in “legislazione” e “giustizia” alla *paideia* socratica, anch'essa articolata, come abbiamo sostenuto, in almeno due

293 Cfr. *Apol.* 32a ss., ma cfr. 473e ss. “io non sono un politico”. Si tratta di una delle tre principali “ironie complesse” annoverate da Vlastos nel suo noto volume *Socrates: Ironist and moral philosopher*; cit., si veda Additional notes, I.I, pp.236-242.

294 Si veda immediatamente dopo, e cfr. *Apol.* 17a ss. et alii.

fasi distinte: l'*elenchos*, volto ad indurre l'interlocutore in *aporia*, e la "ricerca condivisa". La chiave di lettura di questo accostamento può esser ritrovata nello stesso *Gorgia*. Una larga parte della conversazione tra Socrate e Callicle è infatti occupata dal tema morale della felicità dell'uomo malvagio. Riducendo all'essenziale, la tesi di Callicle è, com'è noto, immoralistica: l'uomo che ha molti desideri ed è capace di soddisfarli, senza pagare alcuna pena per le ingiustizie che commette, è l'uomo più felice. L'esempio preso a prestito dalla storia è quello del tiranno Archelao.²⁹⁵ La tesi contrapposta da Socrate è, invece, che non solo l'uomo virtuoso è più felice, ma l'uomo malvagio è meno infelice se paga il prezzo delle sue colpe (cfr. 479d, e *passim*). Ora, il male dell'anima è per Socrate notoriamente legato all'ignoranza, e l'ignoranza è altresì citata al secondo posto dopo l'ingiustizia in 477b8, come malattia dell'anima. E benché in tutta la sezione del dialogo tra Socrate e Polo su questo problema Socrate stesso parli costantemente di giudici, come se si trattasse effettivamente della punizione intesa come punizione fisica imposta dai giudici di una *polis*, si vuole qui proporre un secondo livello di lettura. Se Socrate è il vero politico, e la vera arte politica consiste nelle due parti dell'"amministrazione della giustizia" e della "legislazione"; e se inoltre ciò cui Socrate si è dedicato normalmente nella sua vita è stata tanto la "confutazione" di coloro che sono colpiti dal massimo dei mali (ovvero l'ignoranza della propria ignoranza), quanto la "ricerca condivisa" (con coloro che, riconosciuta la propria ignoranza, sono disposti a farsi guidare nella pratica costante della ricerca filosofica): allora si può stabilire una corrispondenza tra le due coppie di concetti. Inoltre, questa "vera arte politica" è definita, in tutta la sezione che precede 522d, come attitudine paideutica, più che come abilità di governo:

[...] dal momento che tu stesso sei al principio della carriera politica e consigli anche me di darmi a tale carriera e mi rimproveri di non fare politica, non dobbiamo, anche noi, sottoporci ad un reciproco esame e dire: "Callicle, con la propria opera, ha già *reso migliore qualche cittadino*? Esiste qualcuno [...] che precedentemente fosse malvagio, ingiusto, dissoluto, stolto, e che grazie a Callicle sia divenuto bello e buono? (515a)

Il tentativo di Socrate sembra essere in buona sostanza quello di superare impercettibilmente il significato comune della parola "politica", attraverso una confutazione che svuota progressivamente il concetto da tutte le sue determinazioni concrete che nella mente dell'estimatore dei sofisti, Callicle (o del medio cittadino ateniese), riempiono quel

295 Archelao, tiranno vissuto tra il 452 e il 413, figlio illegittimo di Perdicca, e primo fondatore della potenza macedone. Cfr. 469d ss.

concetto. E ciò in modo da poter “riappropriarsi del concetto”²⁹⁶ ripartendo da quello che è il suo contenuto più astratto,²⁹⁷ e derivandone una determinazione concreta totalmente diversa, una prassi che nulla potrebbe avere a che fare con ciò che comunemente si intende per “arte politica”.

Ed infatti, come Socrate ha costretto i retori Gorgia e Polo a rendere conto della propria professione, lo stesso filosofo (caso più unico che raro) è chiamato nel *Gorgia* a rendere ragione della sua attività: “[...] non ti sembra vergognoso essere quale, (*sic*) secondo me tu sei, quali sono tutti quelli che solo vivono per la filosofia?” (486a) è l'accusa che Callicle rivolge al suo interlocutore. La filosofia, afferma, si confà ai giovani. L'adulto deve occuparsi di “più alte cose” (484c), deve curarsi di diventare “competente del mondo umano” (484d), e non “sfuggire i centri della vita cittadina e degli affari” (485d). Deve, in una parola, occuparsi di affari e di “politica”, nel senso comune del termine. Ma Socrate sostiene, nel suo dialogo con Polo, che “il male più grande di tutti, il primo di tutti i mali è [...] sottrarsi alla pena essendo colpevole” (479d). Se a ciò si accosta la tesi, notoriamente difesa da Socrate, per cui “nessuno commette il male volontariamente”,²⁹⁸ vale a dire il suo “intellettualismo etico”, ben si capisce come questa “colpa”, dalla quale è bene essere puniti, può essere considerata tanto nel contesto etico-giuridico, quanto osservata dal lato epistemico: colui che commette una colpa la commette per ignoranza. La colpa vera e propria è quindi in un certo senso l'ignoranza stessa. Ma quale può essere l'adeguata punizione per una tale colpa se non la confutazione? Possono forse l'incarcerazione, l'esilio o la morte curare un tale male? Socrate rende conto dunque della propria attività a Callicle, mostrando che è proprio di politica che si occupa nel confutare e nell'educare i suoi concittadini, ad uno ad uno. Almeno secondo il significato che a lui è parso corretto attribuire alla parola “politica”.

Tornando all'analogia tra “medicina”, come corretta cura dei mali del corpo, e “giustizia”, come corretta *cura dei mali dell'anima*, si può forse allora ben ipotizzare che sotto il nome di questa parte dell'arte politica (*dikaiosyne*) si nasconda nient'altro che l'abituale pratica

296 Così possiamo anche definire lo scopo delle “ironie complesse”: inducendo il dubbio nell'ascoltatore su quale senso sia da attribuire di volta in volta ad un certo concetto (quello di conoscenza, ad es.) ne modifica surrettiziamente il contenuto attraverso affermazioni contraddittorie.

297 Che potremmo definire in questi termini: “fare il bene dello Stato”; cfr. *Gorgia* 521a3, “cura dello stato” (*therapeia tes poleos*), che si concretizza per Socrate nel cercare di “rendere migliori i propri concittadini” (521a4), piuttosto che, ad es., nel far costruire opere pubbliche o condurre la città alla vittoria in guerra. Cfr. *Mem.* IV, 6, 14: “riportando [...] i discorsi ai loro fondamenti”.

298 *Oudeis hekon examartanei*, come Socrate sostiene in più luoghi (*Prot.*, 345d, *Resp.* II 382a, III 413a, IX 589e; *Men* 78a-b).

confutativa socratica, la medesima pratica che Socrate sta applicando anche nel corso del dialogo rappresentatoci da Platone nel *Gorgia*. E che sotto il nome di *nomothetiké* (legislazione) si nasconde invece la quotidiana pratica di esercizio della ricerca filosofica, che corrisponde alle cure che il corpo sano riceve dal maestro di ginnastica o dal medico (regime ed esercizi) per tenerlo in salute e permettergli di raggiungere il suo massimo potenziale.

Ma facendo un passo indietro, estremamente significativa è la parentesi metodologica con la quale Socrate mette sull'avviso Gorgia prima di procedere a svolgere la confutazione dei suoi argomenti, da 457c a 458b. Il filosofo vuole sapere dal retore se anch'egli è uomo della sua stessa specie, che preferisce essere confutato quando non dice la verità piuttosto che confutare i suoi interlocutori.

Infatti ritengo l'esser confutato come un maggior beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati *dal male più grande* che liberarne altri. In realtà, non v'è male più grande, per l'uomo, di una falsa opinione sull'argomento di cui stiamo discutendo adesso. (458a-b)²⁹⁹

In una parola, così come il male più grande è qui l'ignoranza sui temi etici, e meglio è per l'ignorante essere liberato da questo male (ovvero essere confutato) che rimanere nell'ignoranza, così in termini “giuridici” è meglio essere puniti per i mali commessi che non esserlo, così come è meglio per il corpo essere guarito, anche a costo di sofferenze, piuttosto che rimanere malato. L'arte sotto la quale si insinua l'adulazione “retorica” risulta essere, secondo il presente ragionamento, lo stesso *elenchos* socratico, punizione degli ignoranti e vera medicina per anime malate (ammaliate invece spesso dai cibi succulenti offerti al tavolo della retorica).

La proporzione tra le due parti dell'adulazione e le due parti dell'arte politica in 464b-e includerebbe quindi un duplice paragone della dialettica socratica da un lato con le due attività fondamentali delle istituzioni politiche (legislativa e punitiva) e dall'altro con la cura del corpo divisa in cura dei corpi sani e dei corpi malati.

Alla luce di questa conclusione, che viene a confermare l'ipotesi avanzata nel cap. II riguardo alla presenza in Platone di allusioni ad un momento non confutatorio della dialettica

299 L'argomento di cui si sta discutendo è la definizione della professione di retore. Ma posto che è un retore ad essere chiamato a definire la sua propria professione, e che più avanti come si è visto Socrate stesso sarà chiamato a difendere la propria attività di filosofo, si potrebbe dire che l'argomento in questione sia piuttosto quel “dare e chiedere ragione” che più avanti Socrate proporrà a Callicle (*episkepsometha allelous*, 515a), e che d'altronde è formulazione ripetuta dell'attività quotidiana di Socrate. Tanto più che in 500c l'argomento della conversazione è esplicitamente additato nel “sapere in quale modo si debba vivere”.

socratica, si cercherà ora di affrontare il confronto tra questo schema e ciò che emerge dal *Fedro*.

1.2. La buona retorica nel Fedro: una definizione graduale.

Nel *Fedro* il paragone medico si colloca nella seconda parte del dialogo. Qui si discute dell'arte discorsi, a partire dalla *logographia*. Com'è noto infatti la prima metà del dialogo, che ha per tema l'eros, prende spunto da un discorso dell'oratore Lisia che il giovane Fedro ha trascritto dopo averlo ascoltato, e che porta con sé con l'intenzione di impararlo a memoria. La seconda metà del dialogo prende le mosse invece dall'aneddoto dell'uomo politico che avrebbe biasimato Lisia per la sua professione di 'logografo'. Aneddoto introdotto da Fedro per giustificare un eventuale rifiuto del suo amato Lisia (257b-c) rispetto alla proposta, che Socrate chiede di trasmettergli, di formulare a sua volta, come ha appena fatto lo stesso Socrate,³⁰⁰ un secondo discorso, contrapposto al primo, che difenda Eros. Tale risposta di Fedro fornisce lo spunto per la domanda se lo scrivere discorsi sia qualcosa degno di biasimo o meno. Ciò che sin da subito (258d) sostiene Socrate, dopo aver mostrato a Fedro come è falso che i politici non amano scrivere discorsi, è che “in sé lo scrivere non è un male” ma è semmai un male “parlare e scrivere in modo brutto e riprovevole”. Vediamo come già qui il tema è ampliato dalla logografia al *legein te kai graphein*. Allo stesso modo dopo l'intermezzo mitico sulle cicale, la questione è riproposta in questa forma ampliata: “esaminare la ragione per cui un discorso o uno scritto (*legein te kai graphein*) siano belli o no” (259e). Di qui in avanti, e per tutta la sezione (259e-274b) che si vuole qui prendere in esame, si tratterà del comporre discorsi in generale, lasciando da parte la distinzione tra discorsi scritti e orali.

Senza troppi preamboli Socrate introduce il problema che già si è visto preso in esame nel *Gorgia*: l'importanza per il retore di conoscere l'oggetto di cui parla (259e). Questo è un tema sul quale Socrate può ben attendersi una opposizione da parte di Fedro, sapendo che il giovane è allievo di Lisia. È infatti promessa comune dei sofisti quella di rendere capaci di parlare di qualsiasi argomento più persuasivamente dei tecnici stessi.³⁰¹ Nella sezione 260a-d Socrate fa un primo tentativo per convincere il giovane della necessità della conoscenza per essere buon retore. L'esempio scherzoso proposto da Socrate è quello di un retore che, ignorando cosa sia un cavallo così come il suo interlocutore, loda l'asino e le sue qualità chiamandolo cavallo. Sono qui già presenti molti importanti elementi identificativi del cattivo

300 Il secondo discorso di Socrate è un'espiazione offerta al dio per non offenderlo, 242d-243b.

301 Tale posizione è rappresentata nel *Gorgia* piuttosto da Polo e Calicle che da Gorgia stesso, cfr. n. 168 del commento di B. Centrone, *op. cit.*

retore. Costui infatti, pur non conoscendo la verità su ciò di cui parla, compie “uno studio dell'opinione delle masse” (260c9) e si attiene a tale *doxa*, dando agli ascoltatori quello che desiderano (così come il retore/cuoco del *Gorgia*). Fedro pare già persuaso che chi si comportasse in tale modo rispetto al male ed al bene (260c6-d1) raccoglierebbe un frutto sconveniente (*ou pànu ge epieikè*, d2).

L'obiezione è affidata nella sezione successiva ad una prosopopea della Retorica: il suo consiglio è di cercare la verità prima di rivolgersi a lei, ma la sua pretesa è che senza di lei nessuno può persuadere (260d). L'intera sezione da 260e a 262c4 può essere considerata come una risposta a tale prosopopea. È ad un Lacone che è attribuita la tesi contrapposta: “Una vera arte della parola [...] senza essere connessa alla verità, non esiste né mai esisterà” (260e). Questa affermazione in realtà non contraddice direttamente la tesi della personificazione della Retorica, infatti essa non affermava la possibilità di persuadere senza conoscere il vero, ma si proponeva come *technè* indipendente e necessaria alla persuasione anche per chi conoscesse la verità. È tuttavia la possibilità, che la prosopopea lascia aperta, dell'esistenza di un “retore” (in senso pieno, come tecnico) che ignora la verità, che Platone vuole escludere.³⁰² Da 261b3 a 261e si apre una parentesi in cui Socrate precisa l'ambito della retorica, argomentando un'estensione di quest'ultima dall'ambito politico-giudiziario a qualsiasi argomento e ambito. Peculiarità della concezione platonica della retorica, necessaria per poterla concepire come “arte per dirigere le anime attraverso le parole” (*psychagogia*, 261a8), che lascia Fedro alquanto interdetto.

Allora non solo nei tribunali e nelle assemblee popolari s'applica l'arte del contraddittorio, ma a quel che pare, sarebbe un'arte unica (se è vero che esiste) per tutte le forme dei discorsi, la quale mette in grado di far apparire simile, nei limiti della possibilità, tutto a tutto [...] (261d-e)

È sulla base della definizione riportata che, da 261e6 a 262c4, il ragionamento di Socrate prosegue mettendo l'accento sul concetto di “inganno” (*apàte*). Come specificato da Bruno Centrone nel suo commento³⁰³ il termine ha letteralmente il significato di “sviamento”, non ha dunque necessariamente un significato negativo (cfr. *Gorgia* 82B23 D.-K.). Tornando sul punto centrale del rapporto retorica-conoscenza Socrate argomenta che, per portare l'interlocutore “a piccoli passi” “da ciò che è (*apo tou ontos*)”³⁰⁴ al suo contrario” (ovvero da

302 Cfr. n.172 di Centrone, *ivi*.

303 *Ivi*, n.182.

304 Si accetta qui l'ipotesi di lettura più ampia dell'espressione, proposta da Centrone (n.183), intendendola non come “ciò che è vero”.

una tesi a quella opposta, che può ben essere migliore della prima), bisogna conoscere “la rassomiglianza e la differenza tra le cose” (262a). Da sottolineare come Socrate non espliciti la premessa, senza la quale il ragionamento perderebbe coerenza, per cui è capace di “ingannare” in senso proprio solo colui che, ingannando gli altri, non inganna anche sé stesso. La precisazione ripetuta in 262a5-6 ed in 262b7, per cui chi inganna non deve al contempo ingannare sé stesso, è introdotta senza essere discussa. Dal punto di vista del relativismo protagoreo, ad esempio, i termini di questa affermazione potrebbero ben essere messi in discussione. La conclusione di questa sezione è che il “cacciatore di opinioni” possiede quindi “un'arte ben ridicola e proprio priva di arte” (262c).

Da 262c5 in poi le conclusioni sin qui raggiunte vengono applicate ai discorsi svolti nella prima parte del dialogo (quello di Lisia e i due di Socrate), sulla base dell'esigenza di “ave[re] in mano esempi adatti” (262c9). Tale sezione può essere fatta giungere sino a 266c, andando ad includere la descrizione della 'dialettica' che ne scaturisce.

Da 261c5 a 264e3 è preso in esame il discorso di Lisia, indagando “se c'è qualche esempio di ciò che abbiamo definito presenza o assenza dell'arte” (262c). Questa affermazione ha evidentemente un carattere problematico per due ordini di ragioni: in primo luogo sin qui non sembrava che si fosse raggiunto un effettivo accordo su cosa fosse “arte retorica” e cosa no, a parte la dimostrazione appena riassunta della necessità della conoscenza delle somiglianze e delle differenze per poter “sviare” (*apatàō*); in secondo luogo non è scontato il legame con ciò che segue. Ciò che viene in primo luogo indagato rispetto al discorso lisiano è infatti la presenza o assenza di una definizione dell'oggetto del discorso, e più in generale la struttura del discorso (che risulta dover essere “come una creatura vivente”, ovvero dotato di parti organiche e ordinate, 263c-264e). Più avanti anzi il criterio di valutazione dei discorsi fatti e del retore in generale va progressivamente allargandosi, nel senso che va progressivamente allargandosi la definizione delle conoscenze necessarie per essere davvero retori, cioè per possedere la “retorica” come *techne*. In 265c-266b si introducono le due opposte pratiche della dialettica, riunificazione (*synoronta*) e suddivisione (*diarexis*), che certo sono strettamente legate alla conoscenza “delle somiglianze”, ma sono già intese in senso più ampio, e non ricondotte esplicitamente all'idea dell'*apate* (dello sviamento a piccoli passi) quanto semmai all'esigenza di un “ordine del discorso”. Ed in seguito, ancora, la conoscenza necessaria al dialettico sarà definita come conoscenza dei vari tipi di anima, da mettere in relazione con i vari tipi di discorso (269e-272c). A quest'ultima conoscenza anzi sembra si debba aggiungere anche una conoscenza “della natura del tutto”, (dove in realtà il significato

dell'espressione “*es tou holou physeos*” è alquanto controversa).³⁰⁵ Per arrivare infine ad aggiungere “la verità su il giusto e il bene o sugli uomini giusti e buoni, siano tali per natura o per educazione” (272d), ed a ridefinire la conoscenza necessaria al retore per essere veramente tale, come segue:

[...] se non si enumererà la natura dei vari uditori, e se non si è in grado di classificare per specie le cose reali e di ridurle una per una, ad una sola forma, non si riuscirà mai artisti del parlare (*technikos logon*) almeno per quanto è possibile all'uomo diventarlo [...] (273 d-e)

Si allarga quindi a *ta onta* il campo delle conoscenze necessarie, aggiungendo oltretutto che chi abbia senno vi si applicherà non per “agire nella società (*prattein pros anthropous*)”, ma “per dire cose gradite agli dèi, e per agire in tutto più che può, nel modo che è loro di maggior gradimento” (273e). Il procedimento è dunque alquanto complesso, e sembra che la tesi portata avanti da Socrate sia più volte ripresa e corretta, nonostante le conclusioni di volta in volta raggiunte ricevano, in linea di massima, l'approvazione di Fedro.³⁰⁶ In altre parole, sembra che Socrate stia mettendo in pratica il procedimento che sta descrivendo, nel momento stesso in cui lo descrive, portando Fedro di fatto verso la verità che gli interessa affermare, attraverso una serie di piccoli passi, svolti seguendo argomentazioni di dubbia solidità: per essere buoni oratori, come vorrebbe esserlo Fedro, bisogna prima di tutto dedicarsi alla filosofia, intesa come dialettica nel suo senso più alto (da applicare quindi a quelle che sono le più alte idee del pantheon eidetico di Platone: Giustizia, Bene ecc.).

Riprendiamo, dopo questa rapida rassegna, i punti salienti di questo percorso, per argomentare più nel dettaglio la tesi appena esposta e per arrivare finalmente al passo che svolge il parallelo tra medicina e vera retorica. Come detto, da 262c5 a 264e3 si prende in esame il discorso di Lisia. Socrate fa innanzitutto accettare a Fedro una distinzione tra concetti rispetto ai quali siamo tutti facilmente d'accordo³⁰⁷ e concetti sui quali è più difficile essere d'accordo (come 'giusto' e 'buono'), rispetto ai quali è necessaria una definizione. Si evince l'esigenza di una distinzione chiara tra oggetti che sono nel primo gruppo e oggetti che

305 Cfr. *infra* [p. 131](#).

306 Ad esempio è Socrate a rilanciare, aggiungendo obiezioni al discorso appena approvato anche da Fedro in 272b7 ss.

307 L'esempio qui riguarda 'ferro' e 'argento', ma si potrebbe ben dire 'asino' e 'cavallo' (cfr. *supra* [p. 124](#)): da notare come in entrambi i casi si tratta di coppie di oggetti che sono specie di uno stesso genere, ma con valore decisamente molto differente.

sono nel secondo: l'eros è evidentemente nel secondo. Un discorso riguardante l'eros deve quindi contenere anzitutto una definizione, che risulta assente dal discorso di Lisia, ma non in quello di Socrate. Cosa che dimostra la superiorità “delle ninfe di Acheloo e Pan figlio di Ermete, come artisti (*technikoteras*)”: ovvero quanto sia superiore la capacità retorica di Socrate stesso rispetto a quella di Lisia (c'è infatti sicuramente dell'ironia in questa attribuzione agli dei di tutto il merito; attribuzione tuttavia necessaria dal punto di vista dell'abituale professione d'ignoranza socratica, e della sua usuale avversione per la *makrologhia*). Abbandonato il discorso di Lisia per non “addolorare” ulteriormente Fedro, che è evidentemente ancora emotivamente legato all'oratore (cfr. ad es. 264b9-c1), pur avendo acconsentito a considerare i discorsi di Socrate migliori di quello di Lisia (cfr. ad es. 263d4), tutta la sezione 264e4-266c4 può essere trattata come un'analisi dei due discorsi di Socrate. In particolare la domanda posta è come il discorso “abbia potuto passare dal biasimo alla lode” (265c).

Dei due discorsi Socrate dice che hanno sostenuto le due rispettive tesi “con delirio” (265a). Come va intesa tale espressione? Per spiegare questa affermazione (fino a 265c3) viene richiamata la distinzione tra i quattro tipi di delirio divino (profetico, mistico, poetico, amoroso), e tra la *mania* “prodotta dall'umana debolezza” e quella, appunto, divina (265a 9-11). La conclusione è che si è composto “un certo inno mitico, misurato e riverente” (265c1) per Eros.³⁰⁸ Rispetto a questa conclusione possono tuttavia essere avanzati alcuni dubbi. Ad esempio, come può questa definizione di “inno mitico, misurato e riverente” riferirsi anche al primo discorso (242b ss.)? Forse il primo discorso va considerato come composto sotto l'influsso di un'altra specie di delirio? Non sembra il delirio divino infatti ad ispirare il primo discorso, ma l'altra parte del delirio, quella derivante dall'umana debolezza. Se infatti il delirio amoroso ha due specie, una divina e una umana, si deve supporre che anche il delirio “poetico” abbia due parti. D'altronde sembra che il discorso di Socrate nel suo complesso sia “uscito fuori strada in qualche punto” (265b8-9). Esso potrebbe quindi essere stato composto in parte secondo la “cattiva retorica”, nel senso di un delirio “poetico” ispirato dalla umana debolezza. Ma perché mai Socrate avrebbe dovuto comporre allora un tale discorso? In effetti nella prima parte del discorso Socrate dà a Fedro quello che desidera (così come il cuoco/retore del *Gorgia*), ovvero parla partendo dall'opinione di Fedro.

Per essere più chiari si può tentare un parallelo tra la situazione dialogica ed il citato

308 Cfr nn. 185 e 190 del commento di Centrone: il carattere giocoso del mito va contrapposto alla serietà del procedimento dialettico, ed è quindi una presa di distanza in più da parte di Socrate rispetto ai suoi due discorsi.

esempio dell'asino. Socrate prescinde dalla verità, sapendo che Fedro è stato già persuaso dal discorso di Lisia, ed è quindi disposto ad approvare un discorso che sostenga che non bisogna concedersi all'innamorato. Allo stesso modo, in 260b, nessuno dei due conosce il cavallo, ma l'oratore sa che l'ascoltatore crede che l'asino si chiami 'cavallo', e loda quindi il primo come se fosse il secondo. Certo un atteggiamento di questo genere sembra difficilmente attribuibile a Socrate, proprio lui che introduce l'esempio solo per biasimare un certo genere di oratoria. È tuttavia ipotizzabile che i due discorsi siano stati composti “con delirio” anche in un altro senso: Socrate è innamorato di Fedro e vuole conquistarlo, ma, come l'amante del secondo discorso, per indurlo a filosofare.³⁰⁹ E l'unica via per conquistare la fiducia di un amante dei discorsi e distoglierlo dall'amore degli oratori potrebbe essere quella di mettersi in competizione con costoro, per mostrare di non essere da meno. Ed è solo per delirio amoroso (la parte destra, retta di questa specie di delirio) che cade in un cattivo delirio retorico, concedendo all'ascoltatore qualcosa che si aspetta, come un cuoco che soddisfa i desideri dei suoi clienti. Ma solo per far breccia nella sua ammirazione per gli oratori, e condurlo un passo alla volta alla verità.

È forse tuttavia il caso di riprendere il ragionamento da un punto più evidente: l'errore che Socrate stesso attribuisce ai suoi due discorsi. Egli afferma che, per alcune parti, lui e Fedro “s[ono] andati fuori strada” (*tacha d'an kai allose parapheromenoi*), ed è proprio dopo questa affermazione che Socrate riprende domandando “come il discorso abbia potuto passare dal biasimo alla lode” (265c5-6). E ancora, poco dopo, afferma che alcune cose sono state dette “casualmente” (*ἐκ τύχης*), ed è proprio in relazione a tali cose che bisogna “cogliere scientificamente (*τέχνη*) il significato di due procedimenti”: ovvero i due opposti processi in cui qui è semplificata la dialettica, l’“abbracciare in uno sguardo d'insieme” (265d 3), e lo “smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali” (265e 1-2).

Dei due procedimenti sembra che il primo sia stato applicato adeguatamente, e ad esso è infatti ricondotta la virtù precedentemente notata del discorso di Socrate rispetto a quello di Lisia: l'aver come prima cosa definito eros (cfr. 265d5-7). Sembra invece che il *logos* di Socrate debba essere giudicato negativamente rispetto al procedimento diairetico (265e4-266a5). Tale procedimento consiste infatti nel suddividere “non come un cattivo macellaio”, ma appunto “seguendo le nervature naturali”; invece “gli elementi dell'insania sono stati considerati nei due discorsi come un'unica forma naturale in noi”. Ovvero è solo confondendo

309 I segnali di un atteggiamento di innamoramento paideutico di Socrate nei confronti di Fedro sono molteplici. Ad esempio 234d. Per l'intento paideutico si veda 261a.

le due parti omonime (sinistra e destra) dell'eros che si è potuto passare dal biasimo alla lode (cfr. 266a 4- b2), dando l'impressione di star passando da una tesi alla sua negazione. Dopo la definizione di coloro che applicano questi due procedimenti come “dialettici”, si giunge finalmente alla sezione che conduce al paragone con la medicina.

In 266b-c Socrate pone a Fedro una questione di discussa traduzione: “come dovremmo chiamare quelli che seguono l'insegnamento tuo e di Lisia?”, oppure “come dovremmo chiamarli se dovessimo imparare da te e da Lisia?”. Seguendo questa seconda ipotesi il senso della domanda potrebbe essere “oppure questa non è altro che la retorica?”:³¹⁰ Fedro potrebbe credere che in fondo i vari Trasimaco potrebbero avere già il dominio di questo genere di procedimenti. Il giovane invece, coerentemente con quanto detto sin qui, ammette che costoro nulla sanno delle questioni che Socrate presenta. Il che farebbe pensare che Fedro sia oramai sufficientemente persuaso del fatto che ciò che sin qui si è cercato di dimostrare essere necessario al retore per essere veramente tale (ovvero la dialettica, la conoscenza di somiglianze e differenze) non è posseduto da coloro che si spacciano per retori. Invece nella frase successiva dimostra di non aver capito ancora molto di ciò di cui Socrate vuole convincerlo. Dicendo: “il procedimento retorico, mi pare, ci sfugge ancora” (266c8-9), dimostra infatti di aver dimenticato che è proprio cercando cosa sia necessario al retore per essere veramente tale che si è giunti a definire la conoscenza che or ora si è denominata 'dialettica'.

È chiaro, in questa luce, perché Socrate ribatta sminuendo “quel po' che resta dell'arte retorica”. Infatti, stando al discorso condotto sin qui, non si è fatto altro che parlare della retorica, e di quella che ne è evidentemente la 'parte' che sola può farle guadagnare lo status di *technè*. Ma ancora Fedro ribatte: “Oh, è tanto, o Socrate: tutto quanto è scritto nei manuali di retorica” (266d). Un lungo elenco dei 'tecnicismi' della retorica copre quindi l'intera sezione che va da 266d7 fino a 267d. Si va dalle varie parti del discorso (“proemio”, “esposizione” e “testimonianze”, “prove”, “probabilità”), a tutta una serie di varianti che i più famosi retori vi aggiungono (la “prova” e “controprova”, la “confutazione” e la “controconfutazione” di Teodoro, l’“allusione” e l’“elogio indiretto” di Eveno di Paro ecc.), fino alle scoperte di Tisia e Gorgia, ed alla supremazia della “verosimiglianza” rispetto alla verità, e così via.

È qui che s'innesta il paragone con la medicina.

SOCR. Ebbene, dimmi. Se qualcuno si presentasse dal tuo amico Erissimaco o da suo padre Acumeno e gli dicesse: “Io so applicare certi trattamenti al corpo in modo da scaldarlo, se voglio, o

310 Cfr. n. 200 del commento di Centrone

da raffreddarlo, o se mi pare emetici o purganti, e tutte le altre cose del genere. Poiché so queste cose pretendo di essere un medico e di poter rendere medico un altro cui io confidi la mia conoscenza di questi trattamenti”. Udendolo cosa credi che risponderebbero? FEDR. Non gli chiederebbero altro che se sa anche *a quali tipi di pazienti debba somministrarli e quando debba applicare ciascuno di questi e in che misura*. (268a8-b8)

Socrate ipotizza che costui pretenda che chi apprende da lui quelle cose sia poi in grado anche di sapere quando applicarle e a quali tipi di pazienti. Fedro acconsente veementemente a considerare costui non un medico ma uno che “di medicina non capisce nulla” (268c). Gli altri esempi sono quelli di Sofocle ed Euripide di fronte a qualcuno che creda di essere tragediografo solo perché sa “comporre delle tirate lunghissime su un minuscolo argomento e concisissime su uno enorme, o se vuole, tali da strappare le lacrime o al contrario da mettere il terrore”; o l'esempio del maestro di musica di fronte a chi si creda armonista solo perché “gli è capitato di sapere come si fa a cavare fuori dalla corda la nota più acuta e quella più grave” (268d7-8). Al falso medico, così come a questi altri due immaginari personaggi, i tecnici rispondono “tu conosci solo i preliminari dell'arte, ma non l'arte”, “Tu conosci i preliminari della medicina (τὰ πρὸ ἰατρικῆς), non la medicina” (269a).

Come esempio di buon retore è invece preso ad esempio Pericle. Prescindiamo qui dalla questione di come vada intesa questa lode di Pericle, in rapporto alla critica presente invece nel *Gorgia*,³¹¹ e consideriamo le ragioni per cui Pericle è considerato buon retore. La sua grandezza retorica è attribuita alla sua amicizia con Anassagora: “riempitosi di quelle aeree speculazioni (μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς), e approdato alla natura dell'intelligenza e della stoltezza [...] egli trasse di qui quanto era fecondo per l'arte retorica” (270a).

Il paragone con la medicina viene dunque ripreso per chiarire che, se per essere medici si ha bisogno della conoscenza della natura del corpo, per essere retori bisogna conoscere la natura dell'anima:

[...] se si vuole somministrare scientificamente, e non per pratica empirica, le medicine e la dieta al corpo, onde apportare sanità e forza, o ragionamenti e norme di condotta all'anima, onde infondere la persuasione o la virtù come si desidera. (270b)

Si noti come qui, accanto alla “persuasione”, è indicato come scopo del retore quello di infondere la virtù. È chiaro che tali riferimenti a concetti morali (cfr. ad es. “bene” e “male”, 260c; e “giusto” e “bene”, 272d5), stanno ad indicare che il concetto di retorica proposto da

311 Cfr. *Gorgia* 515d-516d; cfr. n. 226 di Centrone.

Socrate è quello della psicagogia, della *paideia* filosofica del secondo discorso, ed ha quindi probabilmente poco a che fare con la pratica retorica corrente, ma Ma al contempo non può essere identificata con la dialettica platonica (un problema che non può essere affrontato in questa sede).

Sorvoliamo qui sul problema relativo a 270c2, ove è difficile comprendere se con l'espressione "*es tou holou physeos*" si intenda "la natura del tutto (cosmo)", o "la natura dell'anima tutta", o di tutto l'insieme anima-corpo. Sulla base del *Carmide*³¹² sembrerebbe plausibile l'ultima opzione: ma sulla base di quanto segue nell'argomentazione socratica, è forse quasi indifferente adottare l'una o l'altra interpretazione. Infatti, come si è accennato *supra*, se nella sezione presente, e fino a 272b, la conoscenza necessaria al retore è definita nei termini di conoscenza dei vari tipi di anima, dei vari tipi di discorso, nella sezione successiva (a partire da 272d) questa definizione, pur pienamente accettata da Fedro ("Non è possibile [...] cercarne un'altra" 272b5), viene rimessa in discussione dallo stesso Socrate, e finisce per essere ampliata.

Ecco la "teoria dell'arte del dire" cui si è giunti in 271d-272b:

[...] chi intenda diventare oratore bisogna che conosca quante specie di anima ci sono. Ora, esse sono tante e tante e di tale natura diversa che gli uomini sono chi di un carattere chi di un altro. E in più, a questi tipi catalogati, corrispondono tanti e tanti tipi di discorso, ciascuno diverso. [...] E quando sia in grado di dire quale tipo di uomo sia suscettibile a quale tipo di discorsi, quando egli possa avendolo davanti agli occhi dire a se stesso: "Questo è l'uomo e questa è quella natura di cui un tempo udivo ragionare a scuola: ora mi è presente in realtà e devo rivolgergli questi ragionamenti in questo modo per persuaderlo di ciò" – quando sappia già tutto questo e comprenda inoltre la opportunità del parlare e del tacere e discerna il momento giusto o sfavorevole per usare lo "stile conciso" o "patetico" o quello "esacerbato" [...] allora, ma non prima di allora, egli è giunto alla completa perfezione dell'arte.

Fedro sembra ormai pienamente persuaso della necessità di tale percorso per essere buon retore, ed è lo stesso Socrate a voler condurre un'ulteriore verifica per assicurarsi che non esista "una via più facile e più breve per raggiungere l'arte".³¹³ Ma da questa verifica, come vedremo, il percorso risulterà allungato, piuttosto che accorciato.

Infatti le "ragioni del lupo" (272c10-11) che qui vengono ascoltate sono le tesi, attribuite poco dopo a Tisia, secondo cui "per chi vuol riuscire discreto oratore [...] non è affatto

312 Cfr. *infra* p. 172.

313 Per Platone il cammino verso la verità è lungo e faticoso (cfr. 274a). Cfr. *Resp.* 504b-d.

necessario” che “conosca la verità su il giusto e il bene o su gli uomini giusti e buoni”; perché “nei tribunali [...] nessuno si piglia la minima cura della verità di simili questioni, ma soltanto della loro persuasività. La quale consiste nella verosimiglianza” (272d3-e1). Esse rimettono in ballo qualcosa che nella conclusione appena raggiunta (271c-272b) non era affatto in questione, almeno non esplicitamente: la conoscenza di “giusto” e “bene”. C'è da credere che questa obiezione che Socrate rivolge alla sua stessa conclusione sia introdotta al solo scopo di reintrodurre questo elemento di fondamentale importanza per Platone come per il suo maestro. Infatti l'argomentazione attribuita a Tisia (il caso dell'uomo debole ma coraggioso che ha picchiato l'uomo forte ma vigliacco) non viene di fatto confutata. Gli si risponde solo “O Tisia, già da un pezzo, ancora prima che tu apparissi in scena noi stavamo dicendo che il plausibile risulta per la moltitudine dalla somiglianza con il vero; e noi abbiamo dimostrato proprio ora che queste simiglianze le può scoprire in questi casi, nel modo migliore, colui che conosce la verità.” (273d), ovvero semplicemente ribadendo quanto già detto. L'esempio offerto da Tisia è tuttavia un caso in cui il plausibile (che sia il grande a importunare il piccolo, e non viceversa) è tutt'altro che simile alla verità (l'uomo piccolo ha picchiato l'uomo grande). Non è affatto chiarito perché esso non valga come contro-esempio, rispetto all'argomentazione socratica.

Ma per questa via la conclusione di 273d-e risulta ampliata rispetto a 271c-272b: alla conoscenza della “natura dei vari uditori”, ovvero delle specie di anima e dei discorsi da applicare a ciascuna, viene aggiunta la capacità di “classificare per specie le cose reali (*ta onta*) e di ridurle, una per una, ad una sola forma”; ed invece della “capacità di capire quando applicare l'uno o l'altro stile, o quando parlare e quando tacere”, figura la necessità, “per chi ha senno”, di applicarsi a queste cose con “tutte le sue forze”, ma non con lo scopo di agire *pros anthropous*, ma “per poter dire cose gradite agli dei”. Ovvero, l'elemento del *kairos*³¹⁴ viene esplicitato nel senso di un sapere che riguarda lo scopo, che deve essere sempre l'agire rettamente (“in modo gradito agli dei”), e non la persuasione in quanto tale; mentre nella definizione precedente era in questione il sapere quando applicare uno stile piuttosto che un altro.

E di fronte a questo lungo cammino ed a questa meta tanto alta il retore, non dovendosi curare “di piacere ai suoi compagni di servitù, ma ai suoi eccellenti padroni”, non deve nemmeno preoccuparsi di quello che può venire a capitargli perché “per chi si impegna in cose belle è bello anche subire ciò che gli capita di subire” (274a-b). La figura del retore pare

314 Cfr. *supra* [n. 233](#).

infine semplicemente sovrapposta a quella del filosofo, a quella del Socrate dell'*Apologia*,³¹⁵ o del retore di *Gorgia* 480a-481b che deve accusarsi se colpevole, per essere guarito, e non difendersi se non dicendo la verità:

Cosa mai pensi ci potrebbe dire un medico che si trovasse in una sì brutta situazione [accusato da un cuoco di fronte ad una giuria di ragazzi]? E se dicesse la verità? Se dicesse: “Ragazzi, tutto quello che ho fatto, l'ho fatto per la vostra salute”, fin dove credi che si diffonderebbero le grida di quei giudici? Non farebbero un enorme baccano? (*Gorgia*, 522a)

Pare dunque si possa affermare con buona approssimazione che anche nel *Fedro*, come era risultato dalla nostra analisi del *Gorgia*, la figura del buon retore va a coincidere con quella del filosofo, e del filosofo Socrate, che interroga e confuta ma allo scopo di “deviare” non verso una opinione arbitrariamente scelta, o semplicemente a proprio vantaggio materiale, ma verso la Verità. Un retore di questa fatta sarà tanto diverso dal retore comune che addirittura dovrà agire persuasivamente nei confronti dei suoi simili non con lo scopo di essere gradito a loro ma agli dei, anche a rischio anzi di ricevere dai suoi simili i più gravi danni materiali.

La risposta alla nostra domanda iniziale, ovvero se sia possibile rinvenire una concezione unitaria della retorica tra *Gorgia* e *Fedro*, sembra insomma sin qui poter essere affermativa. Da quel che abbiamo detto infatti l’“arte politica” del *Gorgia* corrisponde alla pratica socratica. E d'altro canto la figura del buon retore nel *Fedro* si sovrappone al filosofo pedagogo, e quindi a Socrate stesso. Dunque, al di là dell'assenza nel *Fedro* della suddivisione in due parti di tale tecnica (ovvero nei due momenti “correttivo” e “normativo” dell'arte politica nel *Gorgia*), la dialettica socratica, intesa come tecnica pedagogica, ovvero come medicina dell'anima, è il referente concreto che riempie i due concetti di “buona retorica” da un lato e di “vera arte politica” dall'altro.

1.3. Due versioni della “cattiva” retorica.

Tornando al paragone medico nel *Fedro* cerchiamo di formulare una lettura che sia

315 Si veda, per fare un solo significativo esempio, la prima pagina dell'*Apologia* platonica. Rivolto ai giudici, all'inizio della sua orazione, Socrate pronuncia la nota affermazione di essere estraneo ai discorsi dei tribunali, di non essere capace di un discorso adornato “di belle frasi e parole, e nemmeno in bell'ordine” (17c), rivolto ai giudici li prega di concedergli di trattarlo come tratterebbero uno straniero, acconsentendo che parli nel modo cui nel modo in cui è abituato, concludendo così: “e mi pare ragionevole preghiera che [...] badiate solamente a questo, e a questo poniate mente, se io dico cose giuste o no: perché questo è il dovere di chi giudica; com'è dovere di chi parla dire la verità.”, (18a).

coerente con il testo, ma che in questa sede non può tenere conto della mole di letteratura secondaria che pur sarebbe utile prendere in considerazione. Rispetto alla “proporzione” del *Gorgia* bisogna notare innanzitutto delle differenze fondamentali. Nel *Fedro* è associata alla medicina come corretta arte di “cura delle anime”, la “vera retorica”, laddove nel *Gorgia* corrisponde alla medicina la *dykaiosyne*, che si è ritenuto nella prima parte del presente paragrafo poter ricondurre all'*elenchos*, inteso come parte della “vera arte politica” che Socrate dichiara di possedere in 521d-e. Nel *Gorgia* è poi istituita una corrispondenza con la culinaria, in quanto arte che soddisfa il corpo dei “pazienti”, dando loro quello che desiderano facendo credere che sia ciò che gli porterà salute; al contrario del medico che costringe i pazienti a sottoporsi a purghe, cauterizzazioni, salassi o ad ingoiare bevande di cattivo gusto, a mangiare cibi poco saporiti, che porteranno tuttavia la salute nel lungo periodo. Allo stesso modo la retorica è considerata parte dell'adulazione in quanto imita la giustizia accontentando i cittadini e assecondando la loro opinione; fornendo cioè loro ciò che desiderano e ciò che essi stessi credono possa loro giovare, senza preoccuparsi delle conseguenze sul lungo periodo.

Nel *Fedro* la corrispondenza stabilita è differente: la falsa retorica è intesa come una *empeiria* che riguarda solo i “preliminari” dell'arte, conseguente all'esperienza di colui che, impraticato con farmaci e purganti, ha imparato come ottenere certi risultati nel corpo di un paziente, ma senza sapere in quali occasioni sia utile un provvedimento piuttosto che l'altro. Costui è medico solo in apparenza, e può ingannare l'ignorante, così come il falso retore è retore solo in apparenza, perché pur sapendo scaldare o raffreddare la folla a suo piacimento e provocare ogni sorta di mutamenti dell'umore di una platea per influenzarne le decisioni, non sa quando e a quali decisioni deve indurli, né da quali dissuaderli. Così come colui che cerca di convincere l'amico a comprare un asino chiamandolo cavallo (260b6-c1), senza sapere lui stesso cosa sia un cavallo, ma spingendo l'ascoltatore in una certa direzione, solo perché “sa che egli crede che l'asino si chiami cavallo”.

Da queste due immagini della retorica ottenute attingendo dai due dialoghi, si evincono differenze e affinità. Un primo punto in comune è il parallelo con la medicina: in entrambi i casi la retorica adulatrice è considerata come l'usurpatrice di un'arte che si configura come “medicina dell'anima”. Nel *Gorgia* si tratta della *dikaiosyne*, nel *Fedro* della “buona retorica”. In secondo luogo è costante il rapporto che unisce queste due arti e la retorica: si tratta di un rapporto imitativo, di somiglianza.³¹⁶ Sono tuttavia differenti gli aspetti che vengono

316 Nel *Gorgia* si veda ad es. 464d1: “simula d'essere quella parte sotto cui s'è insinuata”; nel *Fedro* che il rapporto sia d'imitazione è meno esplicito, ma è chiaro nella descrizione del falso medico (268a-b) che le

considerati rilevanti al fine di questa somiglianza. La falsa medicina assomiglia alla medicina nella pratica concreta: le pratiche del falso medico sono le stesse di cui fa uso il medico, e sono efficaci nell'ottenere determinati risultati immediati, e che in via del tutto casuale potrebbero forse anche condurre alla salute. Similmente il falso retore è considerato nel *Fedro* come colui che possiede gli stessi strumenti di cui fa uso il retore conduttore di anime, e tuttavia non avendo la conoscenza necessaria non può davvero modificare l'opinione degli ascoltatori, ma può essere persuasivo solo basandosi su quello che gli ascoltatori già pensano (cfr. 260b). È evidente che praticando qualcosa di simile, ed essendo capace di produrre effetti nell'animo degli ascoltatori (ma effetti passeggeri, si badi bene),³¹⁷ il retore e colui che vuole condurre le anime verso la virtù (come l'amante del secondo discorso), possono essere confusi.

Nel *Gorgia* invece è la culinaria ad esser considerata somigliante alla medicina, in quanto gli scopi delle due arti possono essere confusi: il piacere è infatti ciò che è percepito immediatamente come benefico per il corpo. Allo stesso modo il retore assomiglia a colui che guarisce le anime, sulla base della somiglianza degli scopi dei rispettivi saperi: il piacere ed il bene dell'anima. La vera salute dell'anima deve passare attraverso la punizione, come la salute del corpo passa per cose dolorose, mentre la retorica consente al retore di concedere al pubblico ciò che desidera senza passare per nulla di penoso (cfr. *Gorg.* 517c), come la culinaria fornisce cibi piacevoli al corpo di chi se ne serve.

Nei due casi sono dunque sottolineati due diversi aspetti della retorica adulatrice, ma in buona sostanza sembra che le due immagini possano sovrapporsi: nel *Gorgia* si sottolinea il rapporto con lo scopo astratto dell'arte corrispondente (il bene del suo oggetto), ed il come l'adulazione possa *apparire* relativamente a questo scopo più efficace della vera arte, essendo in accordo con l'opinione dell'ascoltatore che si arresta alla considerazione di ciò che è benefico nell'immediato; ed inoltre, mancando di conoscenza, non prevede quali possano essere le conseguenze dannose di ciò che è piacevole. Nel *Fedro* invece è sottolineata la somiglianza dei mezzi esteriori di cui fa uso la retorica, con quelli di cui fa uso la *techne* che le corrisponde (la vera retorica psicagogica). Questo è evidentemente un aspetto che non poteva essere messo in risalto nel *Gorgia*, dove la *techne* corrispondente alla retorica è

abilità che costui possiede sono quelle che possono farlo assomigliare ad un medico agli occhi di un ignorante: ed è infatti agli esperti delle varie tecniche prese ad esempio che bisogna rivolgersi per contraddire coloro che conoscono solo "i preliminari dell'arte" (così come in *Gorg.* 459a3-5 era solo di fronte agli ignoranti che il retore poteva risultare più persuasivo del medico).

317 Cfr. *Protagora* 328d-e, *Fedro* 235d dove Socrate si definisce stordito dai discorsi retorici, e ammalato, ma lascia intendere che si tratta di un risultato passeggero.

chiamata giustizia. Concetto che, come si è cercato di dimostrare nella prima parte di questo lavoro, viene giocato su due piani: quello metaforico, con riferimento alla confutazione socratica; quello letterale, che ha una grande importanza per un altro grande tema del *Gorgia*, ovvero *l'infelicità dell'ingiusto impunito*. In altre parole nel *Gorgia* c'era forse l'esigenza di fare riferimento all'ambito giuridico, perché la questione etica posta dalla sofistica estrema, è relativa alla possibilità di essere al contempo assolutamente ingiusti e pienamente felici, nella misura in cui si è capaci di sfuggire alla punizione.

1.4 La purificazione dell'anima in Sofista 226a-230e.

Nel presente paragrafo analizzeremo a grandi linee l'ultimo dei tre più importanti passi provenienti dalle opere mature di Platone, che suggerisce una assimilazione tra filosofare socratico e le arti riguardanti il corpo. Ciò che è tuttavia alquanto strano, come notano gli studiosi,³¹⁸ è che nella parte principale del passo in questione, il “sofista”, che in questo caso è da considerare³¹⁹ immagine del filosofo socratico, viene paragonato non al medico ma al maestro di ginnastica.

Il passo si colloca al termine di una ricerca che nel tentativo di applicare il procedimento diairetico al concetto di “sofista”, per ottenerne una definizione stabile, è già passata attraverso quattro tentativi che si sono rivelati inefficaci. Se le precedenti definizioni risultano essere cariche di valenza critica nei confronti della sofistica, questa quinta offre una definizione nient'affatto denigratoria: come si dirà in 230e ss., si può acconsentire a chiamare questo personaggio “sofista”, purché sia chiaro che “il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico” (231a). Come si può osservare dallo schema alla pagina successiva, al quale faremo principalmente riferimento, l'arte del separare il meglio dal peggio, ovvero la “purificazione”, si distingue fra quella rivolta ai corpi e quella rivolta alle anime. Tra le arti rivolte alla purificazione dei corpi degli animali le più importanti sono evidentemente la ginnastica, che guarisce dalla “bruttezza” (*αἰσχος*, che corrisponde alla disarmonia nelle misure), e la medicina che cura le malattie (*νόσος*, assimilata alla *στόσις*).³²⁰ Ad esse corrispondono nel campo dell'anima rispettivamente la giustizia punitrice, che

318 Ad es. S. Rosen, *Plato's Sophist: the drama of original and image*, St. Augustin Press, South Bend, Indiana (USA, 1999), p. 124: “If ignorance is a kind of deformity, then the genuine teacher, among whom we may include the philosopher, must be like the gymnast rather than the physician. This is puzzling, since it goes against the usual tendency in Plato, and of common sense, to rank the physician higher than the gymnast and to draw an analogy between philosophy and medicine”.

319 Cfr. *supra* [p. 36-7.](#)

320 Cfr. *supra*, [p. 90.](#)

elimina il vizio, ovvero la malattia e la rivolta interna dell'anima (228b); e l'arte dell'insegnamento, che elimina l'*amathia*, derivante dalla mancanza di misure nei confronti della verità (228d). L'insegnamento è poi a sua volta suddiviso in più parti. Due sono quelle principali: una riguarda l'insegnamento delle arti, l'altra riguarda un tipo specifico di ignoranza, ovvero il presumere di sapere qualcosa senza saperlo (che solo merita il nome di *stoltezza*). A sua volta l'arte che si occupa di guarire dalla stoltezza, la *paideia*, si distingue in due tipologie. In questo caso la suddivisione sembra ripartire non tanto due parti di una medesima arte quanto, per così dire, due scuole di pensiero: da un lato la “veneranda via dei padri” (229e), ovvero l’ “arte di richiamare alla ragione”; dall'altro la *confutazione*.

Arte del separare (226c)	(il simile dal simile, 226d)				
	Purificazione e (il meglio dal peggio) (226d)	(dei corpi)	(dei corpi inanimati) (227a)	Arte del lavatore	
				Arte dell'ornamento	
				“Molti nomi minuti e particolari, nomi ritenuti ridicoli” (227a)	
		(degli animali)	(delle parti esterne) (227a)	Arte del bagno	
			(delle parti interne) (226e)	Ginnastica (P. dalla bruttezza) (Bruttezza = “mancanza di armonia di misure”, <i>αἶσχος</i> = <i>ἀμετρία</i> , 228a)	
				Medicina (P. dalla malattia, 229a1) (Malattia = rivolta, νόσος = στάσις, 228a)	
	Delle anime (227c)	Giustizia punitrice (<i>δίκη</i>) (229a3) (P. dalla cattiveria, rivolta dell'anima) (Cattiveria = rivolta e malattia dell'anima, 228a)			
		Arte d'insegnare (P. dall'ignoranza) (Ignoranza = bruttezza dell'anima, asimmetria di misure rispetto all'obiettivo, 228b-c)	<i>Paideia</i> (P. dalla stoltezza, 229c7) (Stoltezza = “credere di sapere qualcosa non sapendola”, 229c4-5) ³²¹	Arte del richiamare alla ragione (230a)	
				Confutazione	
Insegnamento dei mestieri (229d2)					

321 Cfr. 229c3-5: “Da ciò può darsi dipendono per tutti, tutti gli errori del nostro pensiero”.

La conclusione del passo tuttavia presenta un parallelo differente: la confutazione è assimilata stavolta alla medicina, o meglio, a quella parte della medicina che si occupa di purificare i corpi per far sì che siano in grado di assimilare poi al meglio i cibi e i farmaci. Il parallelo può essere schematizzato come segue:

Medicina	Purificazione (purghe)	“[...] analogamente a quanto i medici del corpo hanno creduto di dover ritenere e cioè che un corpo non può godere del cibo offertogli prima che qualcuno non ne elimini gli impedimenti interni [...]”, 230c.
	Regime	
Educazione	Confutazione	“[...] proprio la stessa cosa quei purificatori sono giunti a pensare anche per l'anima, che essa cioè non avrà utilità dalle cognizioni fornitele (τῶν προσφερομένων μαθημάτων) prima che qualcuno esercitando la confutazione riduca alla vergogna di sé il confutato, togliendo di mezzo le opinioni che sbarrano la via alle cognizioni e lo faccia risultare totalmente purificato e tale da ritenere di sapere soltanto ciò che sa e niente di più [...] Per tutte queste cose, Teeteto, noi dobbiamo affermare che la confutazione è la più grande, e la fondamentale purificazione [...]”, 230c-d
	Fornire cognizioni	

Questo passo è in evidente contraddizione con quanto precede: la confutazione era stata infatti definita come parte dell'insegnamento, e dunque in analogia con la ginnastica e non con la medicina. Come ipotizza Rosen questo potrebbe essere un test rivolto al lettore da parte di Platone, o all'ascoltatore da parte dello Straniero: si sta trattando infatti dell'insegnamento attraverso la contraddizione e se ne parla contraddicendosi. Ovviamente la differenza, che lo stesso Rosen sottolinea, sta nel fatto che nel caso dell'*elenchos* la contraddizione riguarda l'allievo e non l'insegnante. Ciononostante lo studioso avanza due ipotesi per render conto di questo problema, e in entrambi i casi la mossa condotta dallo Straniero sarebbe volta a sottolineare una incongruenza del metodo socratico. In primo luogo ritenere la “purga” elenctica come necessaria per ciascuno pare contraddire il principio secondo cui la dialettica va adeguata a ciascun particolare caso. In secondo luogo: “Once we have purged the patient by refutation or contradiction, it is necessary to give him a medicine to treat his illness more

positively. And this, Socrates does not do.”³²²

La nostra ipotesi di soluzione scaturisce naturalmente dal disaccordo con quest'ultima affermazione. Posto ciò che nel Capitolo I si è in più modi affermato e argomentato, è chiaro che non possiamo accettare l'ipotesi che Socrate sia in questo passo oggetto di critica in quanto privo di un insegnamento positivo. Troviamo invece nella contraddizione posta dall'analogia tra confutazione e purghe un modo per salvare la coerenza di questo passo del *Sofista* con il paragone medico in *Gorgia* e *Fedro*. In primo luogo la descrizione di 230c-d coincide con l'ipotesi secondo cui l'insegnamento socratico è essenzialmente diviso in due fasi. In secondo luogo il confronto tra il primo (226c-230a) e il secondo (230c-d) schema ci suggerisce una calzante ipotesi di soluzione. Se nel *Gorgia* abbiamo visto esser plausibile l'identificazione tra la “giustizia punitiva” di 464b-d, e la pratica confutatoria socratica (intesa come unica adeguata punizione per il malvagio, in ottemperanza al principio socratico dell'intellettualismo etico), allora risulta perfettamente comprensibile che qui la medicina venga assimilata prima alla “giustizia” e poi alla confutazione. In altre parole l'educazione, che nel secondo schema corrisponde alla medicina, corrisponde in qualche modo anche qui, come nel *Gorgia*, alla *dike*: era infatti quest'ultima a corrispondere nel primo schema alla medicina, in quanto rivolta alla malattia dell'anima.

Il passo può anzi forse essere letto, non come una critica al metodo socratico, come vuole Rosen, ma come un recupero, al di là delle apparenze, dello stesso intellettualismo socratico. Se infatti la confutazione, o meglio, l'insegnamento socratico diviso in una fase confutatoria ed una positiva, assomiglia nel secondo schema alla medicina, e d'altronde (nel primo schema) è detta “giustizia” quell'arte che elimina la *stasis* dall'anima, come la medicina la elimina dal corpo, allora la vera e corretta punizione per il malvagio, come nel *Gorgia*, passa necessariamente attraverso la confutazione.

Un problema tuttavia resta aperto. Come comprendere il “somministrare nozioni” (*propherein mathemata*) di 230d rispetto allo schema di 226c-230a? Le opzioni, ci sembra, sono due: o esso si identifica con l’“insegnamento dei mestieri” di 229d2, o si distingue da esso. Nel primo caso, si danno due ulteriori opzioni: se Socrate non avesse un insegnamento positivo, il “fornire nozioni” sarebbe da identificare con qualcosa che trascende la pratica socratica; se invece come abbiamo supposto, la pratica socratica include anche un insegnamento positivo, allora il “fornire nozioni”, ovvero la seconda fase dell'insegnamento socratico, va ad essere incluso nell'insegnamento dei mestieri.

Nel caso in cui il “fornire nozioni” sia qualcosa di differente dall’“insegnamento dei

322 Rosen, *op. cit.*, p. 130.

mestieri”, si danno altresì due opzioni: il “fornire nozioni” è una parte della *paideia* non citata in precedenza, e riguarda dunque ancora la stoltezza, ovvero la presunzione di sapere ciò che non si sa. Ma ciò sembra impossibile, posto che la confutazione è proprio ciò che serve per eliminare la presunzione di sapere *in vista* del “fornire nozioni”. La seconda opzione è che il lavoro dei confutatori non sia da pensare come limitato all'ambito morale, ma come riferito alla presunzione di sapere in qualsiasi campo. E tuttavia ciò a cui fa da premessa, il “fornire cognizioni”, è qualcosa di distinto dall'insegnamento dei tecnici: esso è dunque una modalità di insegnamento di cui non si specifica la natura, e che potremmo far corrispondere alla dialettica platonica. In altre parole, l'insegnamento dei mestieri non ha bisogno di una preliminare confutazione del falso sapere, mentre ciò che deve essere preceduto dalla confutazione potrebbe essere un insegnamento distinto dall'insegnamento dei mestieri non solo per contenuto, ma anche per modalità di insegnamento (che resta qui indeterminata).

Dal punto di vista delle tesi sostenute in questo lavoro è evidentemente particolarmente calzante la seconda delle quattro opzioni appena elencate: se l'intero passo può esser riferito al metodo socratico, ed il “fornire nozioni” che fa seguito alla confutazione va sovrapposto all’“insegnamento dei mestieri” di 229d2, allora la fase positiva dell'insegnamento socratico è qui implicitamente considerata come l'insegnamento di una *techne*. In tal caso il paragone tecnico sarebbe duplice: ad un livello, l'educazione socratica come distinta in due fasi è paragonata alle due fasi dell'arte medica; ad un secondo livello, la fase positiva dell'insegnamento socratico, corrispondente alla terapia del regime, sarebbe associata all'insegnamento dei mestieri in generale. In altre parole, la prima fase corrisponderebbe solo alla pratica del mestiere (la purificazione), mentre la seconda equivale sia alla pratica del mestiere (terapia attraverso il regime dell'anima), sia all'insegnamento del mestiere stesso. Ciò non è forse incoerente con la peculiarità che dovrebbe avere una *techne* avente per oggetto l'anima: il materiale su cui essa opera è allo stesso tempo il soggetto in grado di apprendere la *techne* che su di lui si sta applicando.³²³

L'ultima delle quattro opzioni su elencate è forse altrettanto plausibile, e d'altronde essa lascia comunque in piedi, cosa che qui soprattutto interessa, il paragone tra fase confutatoria dell'insegnamento socratico, la fase “d'intervento” della medicina, e la giustizia punitiva. Anzi questa quarta opzione renderebbe forse meno problematico lo statuto della ginnastica:

323 Ma d'altronde è forse possibile pensare che, dal punto di vista della medicina greca (in cui il ruolo del malato nella guarigione è attivo, cfr. *Ep. I*, 5), anche il malato sottoposto ad un certo regime sia non solo oggetto di cura, ma anche soggetto di un apprendimento. Il malato impara infatti qual'è il regime più adatto per lui, e qual'è il regime migliore da assumere, una volta risanato, per non tornare ad ammalarsi.

nell'ipotesi di una identificazione tra il “fornire nozioni” di 230d e l’ “insegnamento dei mestieri” di 229d2, infatti, non resta più alcuna parte dell'arte destinata alla purificazione dell'anima che sia in analogia con la ginnastica, in quanto ciò che prima lo era (l'insegnamento dei mestieri) viene posto in analogia con il regime (che ricordiamo, però, includeva anche l'esercizio fisico) imposto dal medico e non con quello imposto dal maestro di ginnastica.

A questo punto cominciamo ad analizzare come il paragone medico compare nei dialoghi giovanili di Platone e (nel §3) nei *Memorabili* senofontei. Procederemo dunque, per così dire, per “sottrazione”, ovvero verificando via via quanto di ciò che del paragone medico si è sin qui detto è già presente nei riferimenti alla medicina che possono ragionevolmente essere attribuiti a Socrate.

§2. Il paragone medico nei dialoghi socratici.

Ci limiteremo qui a considerare quattro tra i dialoghi “giovanili” di Platone, che contengono i riferimenti alla medicina ed alle tecniche più interessanti e che, riteniamo, potranno meglio chiarire il ruolo esatto del riferimento di Socrate alle tecniche come modello: si tratta di *Alcibiade I*, *Lachete*, *Carmide* e *Liside*. Tra gli altri riferimenti possibili, tralasceremo quelli presenti nell'*Apologia*, ai quali si è già variamente fatto riferimento, e l'enigmatico riferimento che conclude il *Fedone*, sul quale torneremo brevemente nella conclusione.

2.1 La medicina e le tecniche nell'*Alcibiade I*.

Già l'*incipit* dell'*Alcibiade I* contiene elementi che possono essere chiariti attraverso il riferimento alla medicina. Si è parlato nel primo capitolo della pratica prognostica, e si è anticipato in che modo essa potrebbe esser pensata in analogia con la pratica socratica. All'inizio di questo dialogo (di cui com'è noto si è discussa la platonicità, ma di cui è certa la densità di temi socratici: cosa che qui primariamente interessa)³²⁴ sembra verificarsi qualcosa che richiama alla pratica medica. In particolare a quella preliminare fase della prognosi che il medico ippocratico era solito svolgere attraverso i dati solo visivi, prima ancora di incominciare l'analisi del corpo del malato, e che aveva, abbiamo detto, primariamente scopo retorico (*supra*, cap. I, 3.2): impressionando il paziente e gli astanti con deduzioni efficaci e “descrivendo analiticamente quanto i sofferenti stessi hanno tralasciato”, il medico riconosceva l'esigenza di conquistarsi sin da subito la fiducia del malato. Allo stesso modo

324 Cfr. *Introduzione* di Graziano Arrighetti all'edizione BUR, in particolare pp.

imparare o ricercare se si presume di possedere già il sapere in questione.

Avendolo osservato sin da piccolo, Socrate sa esattamente a quali arti il giovane è stato iniziato: egli ha imparato da maestri a leggere e scrivere, a suonare la cetra ed a fare la lotta. Ma non è su questi argomenti che vuole consigliare la città (107a). Ciò su cui sicuramente Alcibiade non potrà dare consigli sono altre arti che non ha imparato mai: gli esempi fatti sono quelli dell'architettura, dell'arte divinatoria e del “modo di mantenersi in salute” (107b-c). Riguardo a ciascun argomento infatti, colui a cui spetta consigliare non è il ricco, o il bello o chi ha importanti amicizie (cfr. 104a-c), ma il competente (*εἰδότης*):

Ora, quando gli Ateniesi delibereranno sul modo di mantenersi in buona salute, non importerà proprio niente a loro se colui che li consiglia sia ricco o povero, ma baderanno al fatto che sia medico. (107c)

Si tratta qui del primo richiamo alla medicina nel dialogo. Essa è presa ad esempio, insieme ad altre forme di conoscenza, per chiarire l'esigenza di avere una conoscenza consapevolmente appresa e professata per poter pretendere di essere, a ragione, ascoltato dai propri concittadini. Il richiamo anche alla conoscenza dell'indovino rende più difficile in questo caso parlare di paragone tecnico. Sembra in ogni caso che il punto fondamentale sia che ciò su cui si consiglia deve essere il risultato di un percorso di apprendimento (tale carattere è evidentemente condiviso anche dall'arte divinatoria). La risposta di Alcibiade allora è la seguente: ciò su cui vuole consigliare sono gli affari degli Ateniesi (*περί τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων*, 107c). Ma la risposta non soddisfa il criterio appena avanzato (che si tratti di qualcosa in cui il giovane può dimostrare d'essersi impegnato), e dunque non accontenta Socrate. Non è ancora chiarito infatti quale sia l'oggetto di questi “affari”. Comincia qui ad essere espressa un'altra esigenza che il sapere in questione deve soddisfare (esigenza che Alcibiade avrà difficoltà a cogliere nell'arco di tutto il dialogo): esso deve poter essere definito come riferentesi ad un oggetto specifico. La risposta di Alcibiade sposta però, per ora, il *focus*: “Sulla guerra, sulla pace, o su qualche altro affare che riguarda lo stato” (107d). Essa risulta essere passabilmente soddisfacente se Socrate muta domanda, e cerca di capire cosa tale definizione voglia dire. Ovvero, rispetto a tale oggetto ciò che bisogna sapere viene descritto in quattro elementi distinti: “E non si deve decidere con chi è meglio fare questo” (107d8); “e quando ciò sia opportuno” (e1); con quale tattica (d5-6); e infine per quanto tempo (e3). Un altro, fondamentale, aspetto del sapere che Alcibiade dovrebbe possedere per pronunciarsi in assemblea è dunque che esso non semplicemente riguardi un certo oggetto

specifico, ma anche e soprattutto, se è vero che si tratta di qualcosa intorno a cui una città a interesse a prendere decisioni, il *meglio* (βέλτιον) di tale oggetto. Su questo punto il discorso si sofferma fino a 109c.

Che sia necessario individuare nel *meglio* dell'oggetto ciò su cui ciascuna *techne* verrà interpellata nel momento di prendere decisioni, viene chiarito con due esempi: se è riguardo alla lotta che bisogna prendere una decisione si chiederà al maestro di ginnastica con chi, quando e per quanto tempo è *meglio* lottare. Per quanto riguarda il suonare la cetra, similmente bisognerà sapere come, quando e per quanto tempo è *meglio* suonarla. Abbiamo dunque qualcosa di simile alla precisazione già vista nel *Fedro* (268a-b): bisogna conoscere quando e a chi applicare ogni trattamento specifico, e non solo come provocare un certo effetto. O ancora, conoscere non solo cosa sia l'asino e cosa il cavallo, ma anche quando e per quale genere di lavori ciascuno è adatto (260b6-c1). Si tratta, in un senso piuttosto ampio, di conoscere il *kairos*, il momento e la circostanza opportuni per l'applicazione di un sapere. Similmente in *Antica medicina*, cap. 20, si specificava che non è sufficiente al medico sapere che il formaggio è un alimento dannoso, ma bisogna conoscere a quali parti del corpo non giova, e quali tipi di dolori provoca, e soprattutto, per quali tipi di persone o malati è controindicato, perché “non disturba tutti alla stessa maniera”.

Ma il seguito offre un parallelo ancora più esplicito con la letteratura medica. Socrate pretende da Alcibiade che attribuisca un nome specifico a ciascuna delle arti portate ad esempio, ed al *meglio* riguardante ognuna di esse. Rispetto alla lotta l'arte in questione si chiama ginnastica (108b9), ed il *meglio* sarà ciò che è “più ginnastico” (γυμναστικώτερον, 108e2). Rispetto al suonare la cetra, l'arte è la musica (108d1), ed il *meglio* che cerca quest'arte è ciò che è “più musicale” (μουσικώτερον, 108e1). Ma quando Alcibiade sembra disperare di cogliere quale sia il *meglio* nell'arte che si occupa degli “affari degli Ateniesi”, Socrate gli offre un'ulteriore esempio:

Se uno mentre stai parlando e dando consigli sostenendo che questo è meglio di quello, in questo particolare momento e in una certa quantità, ti chiedesse: «Alcibiade, cosa intendi per meglio?», tu sapresti rispondere che *meglio* è ciò che è più salutare (ὑγιεινότερον), anche se non hai assolutamente la pretesa di essere un medico. Ma su quello che pretendi di conoscere in modo sistematico (περὶ δὲ οὐδ' ἀποσποιλῇ ἐπιστήμων εἶναι) e su cui ti alzerai a dare consigli da persona competente (ὡς εἰδώς), se ti si interroga su questo e non sai rispondere, non ti vergogni? (108e-109a)

L'esigenza qui espressa dal paragone medico è dunque quella di una chiara determinazione

del campo di azione, dello scopo al quale l'arte tende. Prima di giungere a leggere il passaggio che rivela infine quale sia il nome del *meglio* rispetto al sapere che sarebbe necessario ad Alcibiade, facciamo però un passo indietro per chiarire ancora cosa sia da intendersi per *beltion*, citando un passo che adopera un concetto chiave nella letteratura medica, che abbiamo visto all'opera sia in *Antica medicina* (in particolare cap. 12), sia nel *peri technes* (cap.5):

[...] Cerca di fare come faccio io. Io ho risposto pressappoco che il meglio è ciò che è corretto (*ὀρθῶς*), e corretto è senz'altro ciò che si attua in conformità ad una regola d'arte (*ὀρθῶς δὲ δῆπου ἔχει τὸ κατὰ τὴν τέχνην γιγνόμενον*). O non è così? (108b5)

L'identificazione del “meglio” al quale una certa arte si riferisce, che per quanto riguarda la medicina è stato chiamato “ciò che è più salutare” (*ὑγιεινότερον*), con il concetto di *orthón*, già importante nel contesto della letteratura medica, in un dialogo giovanile la cui matrice è indubbiamente socratica, è di grande importanza per la nostra questione. L'espressione da parte di Socrate della necessità assoluta di determinare questo “meglio”, che poi viene ad identificarsi con il “corretto” specifico, per poter parlare di conoscenza rispetto ad un certo oggetto, ci permette di osservare una chiara assonanza con la letteratura medica, e forse anche di ipotizzare una diretta influenza (reciproca?) tra la riflessione socratica ed il contesto culturale nel quale vengono prodotte alcune delle più influenti opere mediche dell'epoca. In particolare si può richiamare un già citato passaggio de *L'arte*: “[...] Perché proprio questo io definisco l'assenza di un'arte, il non esserci né corretto né il non corretto: ma un agire nel quale entrambi siano presenti, non esce più dall'ambito dell'arte”, (cap.5; cfr. *VM*, 12). In maniera non dissimile Socrate sembra non poter concepire una conoscenza adeguatamente strutturata che non riguardi un certo *orthón*, ovvero il *beltion* di un certo oggetto. E il nome generale da attribuire a questa forma di conoscenza strutturata è altrettanto chiaro: dire “corretto” equivale a dire *katà ten technen* (“in conformità ad una regola d'arte”).

Ciò che non è meno chiaro proseguendo la lettura è che l'ambito rispetto al quale Socrate applica questa esigenza epistemologica è esattamente la morale: come la salute è lo scopo, e in certo senso l'oggetto, della medicina, così la conoscenza di cui Alcibiade avrebbe bisogno per poter consigliare "sulla guerra, sulla pace, o su qualche altro affare che riguarda lo stato" (107d) è il giusto:

SOCR. E allora quel *meglio* (*βέλτιον*) di cui ti ho appena chiesto, in relazione al fatto di fare

guerra e di non farla, con chi farla e con chi no, quando farla e quando no, si dà il caso che sia ciò che è più giusto (*δικαιότερον*)? Oppure no? ALC. Pare proprio di sì. (109c9-11)

Questa conclusione non viene rimessa in discussione nel seguito del dialogo. Ma la nozione di “giusto” tornerà ad essere apertamente al centro del ragionamento solo in 113d-116e, per discuterne l'identificazione con l'“utile”: la conclusione appena raggiunta non verrà richiamata nei momenti in cui ce lo si aspetterebbe, ove verranno invece introdotte nuove nozioni (ad es. *agathòs* a partire da 124e; *arché* da 125b; *euboulia* da 125e; *philia* ed *homònoia* da 126c) per parlare della condizione ottimale di uno Stato. Ciò probabilmente a causa dell'abitudine di Alcibiade a preferire sempre un discorso nuovo sullo stesso argomento, piuttosto che avvalersi delle conclusioni già raggiunte in precedenza (cfr. 113e-114b). Nell'immediato seguito del passo appena citato, infatti, il corso del ragionamento viene deviato a causa della presunzione di sapere di Alcibiade: è convinto di sapere cosa sia giusto, e si sente preso in giro quando Socrate presuppone, non avendolo mai visto seguire un corso avente per oggetto la Giustizia, che egli non lo sappia. Essendo costretto ad ammettere di non aver mai seguito un insegnamento specifico il giovane, orgoglioso di sé, afferma in un primo tempo di aver cercato e trovato da solo cosa sia il “giusto” (come abbiamo visto, in 106d si limitavano le possibilità, rispetto al possedere una conoscenza, a due alternative: o la si è appresa da qualcuno, o la si è cercata per proprio conto). Ma la premessa posta in 106d7-11 gioca qui il suo ruolo: se ha ricercato da solo il “giusto”, evidentemente c'è stato un tempo in cui credeva di non possedere tale sapere, altrimenti non avrebbe avuto volontà di acquisirlo. Ma Socrate lo ha tenuto d'occhio sin da ragazzino (*pais*), e, come forse qualunque ragazzo, Alcibiade era convinto di quello che faceva quando si adirava convinto di aver subito un'ingiustizia. In 110d il giovane cambia dunque la propria precedente risposta, affermando che sì, ha avuto dei maestri in questo campo, poiché, come la lingua natale, il “giusto” è qualcosa che si può apprendere “dalla maggioranza” (*παρὰ τῶν πολλῶν*). Questa risposta dà inizio ad un'altra fase, che ci consente di acquisire qualche altro elemento sulla concezione socratica della *techné*.

Nel dare consigli erano stati dichiarati competenti nei rispettivi campi (in 107) l'architetto, l'indovino e il medico. Ora ci si domanda chi sia, e soprattutto come si riconosca, qualcuno competente nell'insegnare. Coloro che sono in grado di insegnare devono evidentemente possedere la conoscenza che insegnano (111a). In secondo luogo in ciascun campo i competenti, se sono realmente tali, devono evidentemente essere in accordo tra loro su ciascun argomento, o almeno sugli aspetti fondamentali della loro disciplina. La

“maggioranza” rispetta chiaramente questo criterio, quando si tratta della propria lingua materna, ma non lo rispetta per quanto riguarda le mosse migliori nel gioco della *petteia*. E altrettanto chiaramente non c'è accordo tra i più su come distinguere il “giusto” dall’“ingiusto”: anzi a questo proposito si è in massimo disaccordo, tanto che per questo e non per le mosse della *petteia* si fanno guerre e ci si uccide reciprocamente. Distinguere tra “cavallo” e “uomo” è cosa su cui tutti coloro che parlano la medesima lingua possono concordare (111d6-7) ma per distinguere i cavalli adatti alla corsa da quelli che non lo sono è necessario un esperto.

Per quanto riguarda invece l'ambito della medicina Socrate dice: “Non credo che tu abbia mai visto né sentito uomini che fossero in così forte disaccordo su ciò che è salute e ciò che non lo è, al punto da combattere e ammazzarsi tra loro per questi motivi” (112a-b). Questo punto è piuttosto ambiguo. Certo, tra le varie scuole mediche non ci si uccide a causa del disaccordo.³²⁶ E tuttavia a quanto ci risulta dal *Corpus Hippocraticum* il disaccordo tra le varie scuole era presente. Questa annotazione da parte di Socrate sembrerebbe dunque minare la scientificità dell'arte medica ai suoi occhi: se l'arte fosse davvero stata scoperta, allora si sarebbe raggiunto anche l'accordo, almeno sulla comprensione dei meccanismi principali che garantiscono la salute, e su come agire su di essi. D'altro canto l'annotazione socratica sembra volta comunque a sminuire il disaccordo, e resta d'altronde la possibilità che entro una certa cerchia di “buoni medici” (*Charm.* 156b) si fosse raggiunto almeno l'accordo su alcuni aspetti fondamentali. Ma come vedremo, anche nel *Carmide* la medicina di questi “buoni medici” (forse gli ippocratici) viene criticata, almeno per il fatto di non considerare, come invece la medicina di Zalmosside, il ruolo che l'anima ha nella generazione delle malattie del corpo.

Un altro fondamentale requisito di un sapere che voglia considerarsi davvero tale agli occhi di Socrate è qui introdotto, anche se non svolge per ora un ruolo significativo nel ragionamento: chi possiede un'arte, ovvero ha una conoscenza su un certo oggetto, è in grado di servirsene sia nei confronti di sé stesso, sia nei rapporti tra privati, e medesima è l'arte che, riguardo allo stesso oggetto, garantisce l'accordo tra gli Stati.

SOCR. [...] Ti pare che la maggioranza sia in disaccordo sul concetto di *pietra* o *legno*? [...] Allora, come si è detto, in merito a queste cose gli uni sono concordi con gli altri ed anche con se stessi, nell'ambito della loro sfera personale (*ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἰδίᾳ*), e nella sfera pubblica (*δημοσίᾳ*) anche gli stati non vivono contrasti reciproci, chiamando certe cose in un modo, certe altre in un altro? ALC. No davvero. (111b-c)

326 Anche se fonti probabilmente inattendibili, abbiamo detto, riportano notizia di un incendio appiccato da Ippocrate ai depositi degli archivi di Cnido, cfr. *supra* n. 190.

Ciò verrà nuovamente affermato più avanti (126c-d) a proposito della concordia da raggiungere rispetto alle regole riguardanti i numeri: è sempre la matematica che garantisce l'accordo tra gli stati, tra privati e con sé stessi. Ciò ha per noi un'importanza particolare, perché ci aiuta a comprendere com'è possibile che nell'arco dell'*Alcibiade I*, così come negli altri dialoghi platonici giovanili, si possa passare senza contraddizione dal considerare il sapere morale come avente per oggetto ora “sé stessi”, ora lo Stato o i rapporti tra gli Stati. La presenza in un dialogo socratico della chiara affermazione dell'identità dell'arte che si occupa della giustizia nei tre casi fornisce un interessante parallelo con quanto accade nella *Repubblica* (passaggio dai caratteri minuti ai caratteri maggiori, 368d). In secondo luogo l'affermazione dell'identità del sapere che permette di agire giustamente nei tre contesti, chiarisce come mai la pratica filosofica, intesa come percorso di trasformazione di sé rivolto alla virtù, sia premessa indispensabile per (e sia anzi essa stessa) agire politico: il “meglio” dell'anima e quello dello Stato sono lo stesso oggetto, e chi non sa produrlo per l'una, non è in grado di farlo neanche per l'altro. In terzo luogo questa medesima regola proposta, abbiamo detto, per consentire il riconoscimento dei sapienti in un certo ambito, rende altresì ragione della pratica socratica di interrogazione e della pretesa di giudicare del sapere di qualcuno su un certo argomento sulla base della sua capacità di parlarne senza contraddirsi (per quanto fuorvianti possano essere le domande dell'interrogante, cfr. *Gorg.* 482b): chi pretende di sapere non può entrare in contraddizione con sé stesso su ciò che pretende di sapere.

Il dialogo presenta a questo punto, dopo una sezione metodologica (112d-113a), una digressione riguardante la necessità di identificare il giusto e l'utile. Su tale sezione (113d-116e) non ci soffermiamo, per dedicare invece ancora qualche riflessione al prosieguo del dialogo, innanzitutto alla sezione che va da 116e a 119a. In essa vengono sottolineati altri caratteri che permettono di distinguere chi conosce un certo argomento da chi non lo conosce. E cosa ancor più importante, qual è l'indizio sufficiente di quella specie particolare di ignoranza che abbiamo visto nel *Sofista* essere denominata “stoltezza”. Coloro che, pur non conoscendo un argomento, tuttavia non sono consapevoli di tale ignoranza, ma presumono di sapere, si comportano, sottoposti ad analisi (“clinica”, potremmo dire) in un particolare modo: si smarriscono (*πλανῶσθαι*, 117a10). Rispetto alle cose che semplicemente non si conoscono infatti ciò non avviene: Alcibiade non conosce “il modo per salire al cielo” (117b5), né conosce la culinaria (117c), né l'arte del navigare (117c10-d2), ma su questi soggetti, se interrogato, non si sente smarrito. Piuttosto all'occorrenza, se c'è qualcuno che sa, si affida a costoro. Guarda caso è proprio in generale nel campo dell'azione (*praxis*) che si riscontrano

gli effetti principali di tale ignoranza. E Socrate coglie l'occasione per farlo notare ad Alcibiade:

Allora comprendi che anche gli errori di comportamento (*ἁμαρτήματα ἐν τῇ πράξει*) sono dovuti a questo tipo di ignoranza che ci fa credere di sapere mentre non sappiamo? ALC. Come puoi affermare questo? SOCR. Ma noi ci disponiamo all'azione quando crediamo di sapere quello che facciamo? ALC. Sì SOCR. E quando c'è qualcuno che non crede di sapere, si rimette ad altri? ALC. Come no? SOCR. Allora gli ignoranti di questo tipo vivono una vita esente da errori, perché sulle cose che non sanno si rimettono ad altri? ALC. Sì (117d-e).

Questa la ragione, a quanto pare, per cui l'incapacità di discernere tra ciò che si conosce e ciò che non si conosce riguarda il filosofo morale.³²⁷

Un altro sintomo inequivocabile del sapere (stavolta in generale, non in quanto conoscenza delle proprie capacità), oltre al concordare con gli altri esperti e con sé stessi e l'esser capaci di rendere ragione del sapere senza smarrirsi, è la capacità di insegnare: “In effetti una prova significativa di quello che si sa, quale che sia l'argomento che si conosce, è quella di far sì che anche altri lo sappiano” (118d). Con ciò si arriva a chiudere il quadro delle possibilità aperte in 109d-110e: Alcibiade non sa cosa sia il giusto poiché non lo ha trovato da solo; né lo ha imparato. Non dalla “maggioranza”, che non è buona insegnante in questo campo, né da Pericle, suo tutore (118c).³²⁸

327 Gli effetti di questo genere di errori, si potrebbe obiettare, riguardano, per come è qui posta la questione, piuttosto l'incompetenza in un certo ambito e la possibilità quindi di sbagliare, ad esempio, nel costruire una casa, o nel riparare un paio di scarpe, che non l'errore morale. Ma da un lato il medico che non conosce la cura per una malattia rischia evidentemente, credendo invece di conoscerla, di danneggiare col suo operato un altro essere umano. Dall'altro, anche forme d'ingiustizia che in un'etica non socratica non vengono riportate all'ignoranza (ad esempio la violenza di un tiranno), sono in questo contesto evidentemente il frutto di una pretesa di sapere infondata (ammesso che la libertà del tiranno non sia effettivamente causa di vera felicità per lo stesso), posto che chi le commette agisce evidentemente con la convinzione di fare non l'altrui (come invece il medico) ma almeno il proprio bene. Tuttavia se riguardo a ciò che conduce ad una felicità maggiore chi commette questo genere di errori non ha un vero sapere, allora si comporta come un malato che non vuole ascoltare i consigli del medico (cfr. 134e-135a), e vive 'una vita piena di errori'.

328 Costui infatti, a quanto risulta, non ha insegnato il “giusto” a nessuno: non ai suoi figli, né a Clinia, fratello di Alcibiade, né allo stesso Alcibiade che alla domanda su chi sia stato reso migliore a questo proposito dal suo tutore, finisce per rispondere: “Per Zeus, non so citarti nessuno!” (119a). Con ciò Pericle viene, anche se non del tutto esplicitamente, escluso non solo dal gruppo di coloro che sono in grado di insegnare la giustizia, ma anche da coloro che sono in grado di praticarla. D'altronde al termine dell'*Alcibiade I* si concluderà che non è chi procura alla città mura, triremi e arsenali che è capace di giovare alla città, ma chi sa renderla più giusta (134b): ma proprio in modo simile è caratterizzato l'operato di Pericle in *Gorg.* 517c.

Sconfitto su questo fronte il giovane ammette quel che ha in mente: in fondo, di questa conoscenza così specifica di ciò che è giusto non pare esserci bisogno per far politica. “[...] Tranne qualche eccezione, gli amministratori dello Stato sono assolutamente impreparati [...] Se invece fossero preparati, uno che si accingesse a contrapporsi a loro dovrebbe andarci preparato e allenato, come si va ad una gara di atletica.” (119b). Concependo l'attività politica come una gara agonistica contro i suoi concorrenti,³²⁹ Alcibiade non coglie che ciò in cui pretendono di distinguersi i politici allorché si presentano all'assemblea è la capacità di offrire alla cittadinanza il bene collettivo, così come il candidato alla carica di medico pubblico è nella medicina che pretende di distinguersi.³³⁰ Ma non è esattamente su questo punto che Alcibiade viene contestato. Forse più concretamente, Socrate fa notare che coloro con i quali ci si deve confrontare sono piuttosto i veri avversari, e questi sono non gli avversari interni, ma quelli esterni (quindi, comunque, non gli avversari privati, ma quelli dello Stato: superando i quali si sarà quindi di giovamento allo Stato oltre che a sé stessi). Su questo punto si articola il lungo discorso di Socrate che va, con poche interruzioni, da 119b a 124b. Su di esso non ci soffermiamo.

Al termine della sezione che tratta dei veri avversari, dopo un primo richiamo al motto delfico (124a) inteso come invito a conoscere le proprie capacità confrontandosi con dei corretti termini di paragone, si giunge alla sezione nella quale, finalmente, fa la sua comparsa più esplicita il paragone medico (124e-127d). A questo punto del dialogo il giovane è ormai già retoricamente battuto: non è stato in grado di difendere la sua pretesa di sapere e si è trovato a dover dichiarare di essere incapace di rispondere (116e, ma cfr. 113c e 118b). Qui ammette con tutta franchezza di aver bisogno di impegnarsi. Socrate ha appena affermato che entrambi hanno bisogno di impegnarsi (*ἐπιμελείας δεόμεθα*, 124d2) e il giovane risponde: “Sul fatto che ne ho bisogno io, dici proprio la verità” (124d6). Gli unici mezzi con i quali infatti si può competere con i re spartani o con i sovrani persiani, come è risultato dal precedente discorso, sono non la ricchezza o le doti naturali, ma “la sollecitudine (*ἐπιμέλεια*) e l'abilità (*τέχνη*)” (124b3). Ma forse in cosa ci si deve impegnare non è ad Alcibiade ancora del tutto chiaro: nonostante l'ammissione della sconfitta nel discorso, il giovane non ha evidentemente colto il punto saliente del ragionamento socratico.

329 Pur cogliendo un carattere psicologico di tale attività che si palesa evidentemente, ad ogni *competizione* elettorale, anche nelle democrazie moderne.

330 Cfr. *supra* [n. 205](#). Cfr. *Resp.I*: “la medicina non mira all'utile della medicina, ma all'utile del corpo” (342c); “non v'è alcuno, in alcuna forma di governo, che in quanto uomo di governo abbia di mira e prescriva il proprio utile anziché quello di chi gli è suddito e per cui egli stesso lavora. Tutte le sue parole e azioni hanno questo scopo e sono in funzione dell'utilità e della convenienza del suddito” (342e).

Ciò su cui ci si deve impegnare riguarda il “giusto” e la virtù, non l'amministrazione pubblica. La punizione per questa disattenzione è una estenuante botta e risposta che si prolunga fino a 127d. Ciò che Socrate vuole sapere, e che dalla conclusione raggiunta in 109c sarebbe dovuto risultare già chiaro, è quale sia *l'oggetto* del sapere in questione (come della medicina l'oggetto è la salute, 108e8-9; cfr. *Gorg.* 451d-454b). Ma il concetto di “giusto” non tornerà in ballo che in 127c, e sarà nuovamente Socrate a introdurlo. È per ragioni “didattiche”, possiamo ben supporre, che non lo introduce prima: la necessità di introdurlo lui stesso è un atto di resa, e un cattivo indizio rispetto allo stato dell'anima del giovane. Nonostante dunque l'affermazione della “*volontà* di diventare migliori possibile (*ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι*)” (124d), premessa necessaria, come si era detto sin da 106d, per poter apprendere alcunché (sia da un maestro che attraverso una ricerca personale), il giovane sembra non aver ancora compreso cos'è che bisogna cercare.

Alla domanda su quale sia *l'areté* in cui bisogna impegnarsi Alcibiade risponde ancora genericamente: che è quella in cui spiccano gli *agathói* (124e), dove il termine va qui inteso evidentemente in senso tradizionale. E quando si tratta di indicare a cosa sono buoni gli *agathoi* di cui parla, il giovane torna a ripetere la sua risposta iniziale (cfr. 107c): nel trattare gli affari (*πράττειν τὰ πράγματα*, 124e). Ma qual è l'oggetto di questi affari? Le risposte non soddisfano l'esigenza epistemologica avanzata qui da Socrate, ed è necessario tornare a porre la stessa domanda, affinché questa esigenza venga chiaramente a galla. Non è degli affari riguardanti i cavalli né degli affari marittimi che bisogna occuparsi, poiché di essi si occupano i rispettivi esperti, ma degli affari di cui si occupano “gli Ateniesi dotati di ogni pienezza di virtù” (*Ἀπερ'Αθηναίων οἱ καλοὶ κάγαθοί*)” (124e). Ma com'è evidente questa risposta non aggiunge niente rispetto alle precedenti: anzi, circolarmente torna a definire gli affari degli *agathoi* in funzione del fatto che se ne occupano gli Ateniesi *kaloí kagathoí*. La discussione si sposta dunque sulla natura degli *agathoi* cui Alcibiade fa riferimento (l'oggetto di cui si occupa la *techne* fornisce infatti il nome al tecnico), che vengono definiti come le persone “capaci di gestire il potere dello Stato” (125b). Ma posto un nuovo termine generale (*ἀρχή*) resta ancora indeterminato l'oggetto cui tale capacità va riferita al caso dell'uomo politico. Il potere sui cavalli spetta ancora una volta all'esperto di ippica, così come il potere sugli uomini malati spetta al medico, e così via. Nonostante ci si venga a trovare d'accordo sul fatto che si tratta del potere su uomini attivi (*ποιοῦντων*, 125c1), resta non chiaro quali uomini, e in virtù di quale loro attività, dipendono dal potere dell'uomo politico come i malati da quello del medico: “persone che vivono in una struttura comunitaria e statale” (125d), è la risposta ragionevole fornita da Alcibiade. Ed il nome che il giovane attribuisce alla virtù in questione è

quello di *ἐβουλία* (“scienza del buon consiglio”, 125e).

Ma ancora, ciascun tecnico appare essere tutt'altro che guidato da *ᾠβουλία* nel suo proprio campo, e dunque non è ancora in alcun modo discriminante l'indicazione proposta dal giovane: “Allora quello che tu definisci buon consiglio verso quale campo si orienta (*εἰς τί ἐστίν*)?” (126a), è ancora la domanda di Socrate. E la risposta rivela che ciò che ha in mente il giovane è ancora una specie di scienza dell'amministrazione e della difesa:³³¹ “Mira ad una migliore organizzazione dello Stato e alla sua salvaguardia” (126a). Ed ecco il passo in cui forse, in maniera più chiara nell'intero dialogo, si porta l'esempio della medicina:

Quale elemento deve esistere e quale non esistere perché si organizzi meglio lo Stato e si possa salvaguardare (*ᾠμεινον δὲ διοικεῖται καὶ σώζεται*)? È come se tu mi chiedessi: «dalla presenza e dall'assenza di quale elemento il corpo è meglio governato e salvaguardato (*ᾠμεινον διοικεῖται σώμα καὶ σώζεται* τίνας παραγινόμενον ἢ ἀπογινόμενον)? »; io ti risponderei che ci deve essere presenza di salute e assenza di malattia (*ὑγιείας μὲν παραγινόμενης, νόσου δὲ ἀπογινόμενης*). (126a)

Qui è stabilito un parallelo esplicito tra la giustizia e “la salute” come oggetto di rispettive forme di conoscenza, che a questo punto non possono che essere definite come *technai*. Ci pare evidente infatti che, visto il precedente svolgimento del dialogo, e consci, meglio di Alcibiade, dell'esigenza socratica, possiamo esser certi che è “la giustizia” la risposta meglio avrebbe potuto soddisfarla. Ma non essendo l'interlocutore in grado di introdurre in questa sede un concetto morale come quello di giustizia, non è Socrate a introdurlo in prima persona, perché le regole della sua arte psicagogica impongono al filosofo di seguire il filo del ragionamento imposto dalle risposte che è in grado di fornire l'interlocutore. Ciò che, come la vista negli occhi e l'udito nelle orecchie, rende lo Stato ben governato secondo Alcibiade è la *philia* (“la presenza di un rapporto scambievole di amicizia e l'assenza dell'odio e dello spirito di fazione: io la vedo così, Socrate”, 126c). Subito viene proposta e accettata l'identificazione tra *philia* e *homònoia*. Ma ciò permette a Socrate di osservare come su ciascun argomento sia tra gli Stati, sia tra privati, sia ciascuno rispetto a sé stesso, è grazie all'arte che ci si trova d'accordo (126c-d). Come già visto risulta essere unico il sapere capace di evitare che ci sia contraddizione su un certo argomento, sia che si tratti di conflitti tra Stati, sia che si tratti di conflitti tra privati, sia di conflitti con sé stessi. In altre parole, è rispetto a ciò che si conosce in modo specifico e sistematico che si è in grado di rendere coerentemente ragione, e rispetto

331 Che pure, stando a quanto sappiamo da Xenoph., *Mem.* III, 6 (ove è il giovane Glaucone, fratello di Platone, ad essere dissuaso dall'entrare avventatamente nell'agone politico senza adeguate conoscenze) potrebbe esser stato ragionevolmente considerato importante dallo stesso Socrate. Ma non è il punto qui in questione.

allo stesso argomento che ci si trova d'accordo con coloro che possiedono lo stesso sapere (i bravi maestri, si era detto, si riconoscono perché concordano tra loro, 111b3-4): “Questa concordia, come tu la chiami, che cosa è, in che ambito si muove, da quale arte viene prodotta? Ed è la stessa l'arte che la produce per lo Stato e quella che la produce per il cittadino privato, nei confronti di sé stesso e rispetto agli altri?” (126d). Ancora una volta la risposta di Alcibiade non restringe il campo delle possibilità: su ciascun argomento vanno d'accordo coloro che lo conoscono, ma non vanno d'accordo quindi i mariti con le mogli, sulle arti che la divisione dei ruoli tradizionale impone a ciascuno dei due di conoscere. Sulla lavorazione della lana il marito non può andar d'accordo con la moglie, perché non ne sa nulla. Ma allora quando ciascuno svolge bene la mansione impostagli dalla divisione del lavoro familiare e all'interno della *polis*, e non si intromette negli ambiti che non gli competono ma lascia fare, all'occorrenza, a chi ne è esperto, allora, secondo il ragionamento condotto, non c'è nessuna concordia. Questa è una conclusione che conduce all'opposto di ciò che intendeva Alcibiade: il paragone medico proposto da Socrate, possiamo infatti ipotizzare, gli aveva suggerito una definizione dell'ordine politico che richiamava quell'equilibrio degli elementi interni dell'organismo (*isonomia*) che abbiamo visto essere elemento fondante del concetto medico di salute.³³² Questo accenno ci pare insufficiente per poter dedurre una concezione socratica della giustizia politica come equilibrio delle *dynameis* sociali, come divisione conservativa dei ruoli familiari e sociali, o come ideale Stato tecnocratico dove ognuno svolge una precisa mansione che conosce. E tuttavia è notevole che questa definizione dell'ordine dello Stato come equilibrata mescolanza di individui che svolgono mansioni per cui sono stati formati adeguatamente, appaia suggerita ad Alcibiade proprio dal paragone medico appena proposto da Socrate. La concezione della salute come *isonomia*, *armonia* o *symmetros krasis* sembra qui tacitamente chiamata in causa come nozione comunemente nota e che i due dialoganti non hanno bisogno di richiamare esplicitamente.

Ciò che però primariamente qui, e in generale, interessa a Socrate sembra essere non tanto la definizione di una teoria politica quanto indurre l'interlocutore ad occuparsi prima di tutto della propria virtù. E dunque l'accettazione della risposta 'tradizionalista' di Alcibiade così come la sua immediata confutazione sono funzionali mettere in contraddizione il giovane. Ciò che quindi è rilevante è che “quando ognuno svolge l'attività che gli è propria” compie *azioni giuste* (127c). È per questa ragione che lo svolgere il proprio dovere garantisce il buon ordine dello Stato: non in quanto tale, ma perché (e se) si tratta di ciò che è fatto secondo giustizia. Se svolgere il mestiere cui si è stati preparati non dovesse risultare azione giusta, in altri

332 Cfr. *supra* cap.I, § 3.1.

termini, diventa anzi doveroso abbandonarlo. D'altronde lo stesso Socrate ha fatto tutt'altro che offrire il suo contributo alla città come figlio di scultore (che all'arte, possiamo ben immaginare, dovette esser stato iniziato dal padre), e alla propria moglie come padre di famiglia.

In cosa si concretizza dunque l'eventuale *techne* alla quale il filosofo vuole condurre il giovane? Evidentemente non in uno studio delle entrate e delle uscite della *polis*, o dello stato dell'esercito proprio e di quello dei nemici, o della collocazione e della qualità dei posti di guardia ai confini del territorio ateniese (cfr. Xenoph. *Mem.* III, 6). Ma piuttosto in ciò in cui lo stesso Socrate è impegnato ogni giorno: non l'occuparsi del proprio patrimonio, o di diventare campione olimpionico, né certo la cura del vestiario, dei calzari o degli accessori; né infine un mestiere come la medicina, la ginnastica o la tessitura, con cui si può esser utile a sé stessi e agli altri. Nei *Memorabili*, come vedremo, a più riprese si indicano l'esercizio e la preoccupazione (*askesis, epimeleia*) propri di Socrate nell'imparare piuttosto a fare a meno di ogni comodità che possa esser sostituita (senza un costo per la salute) dalla temperanza. Tutto ciò è, al punto cui siamo giunti a leggere l'*Alcibiade I*, ancora lontano dall'esser chiaro al giovane interlocutore. Nello stato di *aporia* in cui ormai si trova³³³ Alcibiade è ben disposto ad ammettere che è il caso per lui di *prendersi cura di sé stesso* (τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι). Ma è lontano dall'aver capito in cosa consiste questa cura.

La prima ipotesi presa in considerazione è che si tratti della cura del proprio corpo: ma non è di questo che si occupa l'arte di cui si va in cerca, né della cura di qualcuna delle parti del corpo prese singolarmente, se è vero che questo è l'oggetto proprio della ginnastica (128c). Né si tratta di curarsi delle cose che neanche fanno parte del corpo, ma lo concernono: il vestiario, le calzature o la gioielleria. Per ciascuna categoria c'è un'arte competente tra cui nessuna, come Alcibiade riconosce facilmente, è tale che in virtù di essa *ci si prende cura di sé*. Per chiarire questo punto vengono qui ripresi due concetti che abbiamo già visto pienamente all'opera precedentemente, e il cui ruolo viene qui ulteriormente chiarito: “Allora, quando si migliora qualcosa (τι βέλτιον ποιῆ), quello lo chiami «prendersene la giusta cura» (τότε ὁρθῶν λέγεις ἐπιμέλειαν)?” (128b). L'annotazione è tutt'altro che casuale, ma rivela e conferma uno schema di fondo molto chiaro dei caratteri che, in questo dialogo, rendono una conoscenza degna d'esser denominata *techne*. E altrettanto chiaramente rivela, insieme al passo che andiamo ora a citare, che ad una conoscenza con quei medesimi caratteri Socrate

333 “Per gli dèi, Socrate, quello che dico non lo so nemmeno io, e sto rischiando di trovarmi da un pezzo, e senza accorgermene, in una situazione molto, molto vergognosa (αἴσχυιστα)”, 127d.

aspira rispetto al “giusto”, al “sé stesso”, ovvero, come vedremo tra poco, all'anima.³³⁴

SOCR. Quindi: una è l'arte con la quale ci prendiamo cura di ogni singola cosa (*Ἄλλη μὲν ὅρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα*), un'altra è quella con la quale ci curiamo di quanto attiene a quella cosa (*ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ*). ALC. Chiaramente. SOCR. Non è detto allora che quando ti curi delle cose che ti appartengono (*τῶν σουτοῦ ἐπιμελῇ*) ti prenda cura di te stesso (*σουτοῦ ἐπιμελῇ*). ALC. Affatto. SOCR. Perché, a quanto pare, l'arte con cui ci si prende cura di sé stessi e quella con cui ci si prende cura delle proprie cose non coincidono (*Οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ τέχνη, ὥς ἔοικεν, ἣ τις ὅν αὐτοῦ τε ἐπιμελοῖτο καὶ τῶν αὐτοῦ*) (128d)

La distinzione tra un oggetto e ciò che gli appartiene permette ora di distinguere “le proprie cose”, con la cui cura Alcibiade aveva identificato la cura di sé in 128a, dal “sé stesso”, e con ciò pone l'esigenza di identificare più chiaramente ciò di cui si cura l'arte in questione. Si tratta ancora, ma in senso diverso, di un'indagine su quale sia l'oggetto dell'arte. Prima ci si era interrogati su quale fosse il “meglio” cui bisogna mirare nella cura dello Stato. Ma l'arte attraverso la quale si può garantire la concordia interna alla *polis* e la concordia tra gli Stati, non riguardo all'aritmetica (126c-d), ma riguardo al “giusto”,³³⁵ sarà la stessa grazie alla quale ci si trova d'accordo sul medesimo soggetto con gli altri privati e con sé stessi. L'arte che si cura dello Stato e quella che si cura dell'anima vengono a coincidere o forse, vedremo, la seconda è condizione necessaria (e sufficiente?) della prima. Poiché la giustizia, lo si è visto, è ciò che garantisce il buon ordine dello Stato *così come la salute è ciò che garantisce il buon ordine del corpo* (126a ss.), allora possiamo qui dire che il paragone medico è presente in questo *Dialogo* in modo sostanzialmente completo. Si può infatti dire, alla luce di quanto appena detto, e di quanto stiamo per dire, che il “giusto” è il “meglio”, ovvero il “corretto”,³³⁶ tanto rispetto allo Stato quanto rispetto all'anima, allo stesso modo in cui la “salute” lo è per il corpo. Ma “laddove il corretto e il non corretto hanno ciascuno una esatta definizione, come potrebbe non esservi un'arte?” (*L'arte*, 5).

Le sezioni forse più note del dialogo conducono, dal punto in cui siamo giunti, alla dimostrazione dell'identità del “sé stesso” con la *psyché*, attraverso la ricerca intorno a ciò di

334 In quali sensi differenti sia il “sé stesso”, e quindi l'anima, sia il “giusto” possono essere indicati come “oggetto” dell'arte lo vedremo nella conclusione, adoperando i quattro caratteri principali del concetto di *techné* per come definiti da Hoffman, citato sopra. Un'altra opzione è poi quella ipotizzata da Roochnik, già considerata nell'Introduzione.

335 Concordia che garantirebbe, notiamo di passaggio, anche una sorta di pace perpetua interna e internazionale, cfr. 112a-b.

336 Cfr. 108b, *supra* p. 145.

cui parliamo quando affermiamo di servirci del nostro corpo o della parola: “Colui che ci prescrive il «conosci te stesso» ci ordina di conoscere la nostra anima.” (130e) Non ci soffermiamo sulla sezione (132d-133c) che, attraverso il noto paragone con l'occhio che per guardare sé stesso può osservare il riflesso nella pupilla di un altro occhio, giunge a concludere che “l'anima, se vuole arrivare a conoscere se stessa, deve guardare fisso in un'altra anima, e in particolare a quella parte di essa nella quale dimora la virtù dell'anima, cioè la saggezza, [...]” (133b). Ma è necessario soffermarsi ancora su tre punti: il primo ci offre un interessantissimo spunto di critica nei confronti del sapere tecnico; il secondo ci chiarisce la relazione del paragone medico con l'eudaimonismo etico; il terzo riguarda un'ultima conseguenza del paragone medico e il concetto di libertà.

Una osservazione apparentemente casuale in 131a (“Allora nessun medico conosce sé stesso in quanto medico, e neppure nessun maestro di ginnastica in quanto tale”) conduce poco dopo a conseguenze inattese. Se dunque il richiamo alle tecniche come modello di sapere stabile cui guardare per tentare di costruire un sapere altrettanto stabile rispetto alla morale, è una trama essenziale nel ragionamento socratico, come stiamo argomentando, non per questo l'atteggiamento di Socrate nei confronti delle tecniche rivela alcun senso di inferiorità. Abbiamo già osservato come l'accento alle dispute tra scuole mediche (in 122a-b) sembra racchiudere una embrionale critica al sapere medico. D'altronde è nota la critica rivolta ai tecnici nell'*Apologia*, in quanto non conoscono i limiti della propria conoscenza. Ma nel seguente passo si giunge ad affermare qualcosa di più:

Allora eravamo proprio fuori strada quando poco fa abbiamo ammesso, ed eravamo d'accordo, che esistono persone che, pur senza conoscere se stesse, conoscono però le loro cose, e altre che conoscono ciò che appartiene alle loro cose. Pare infatti che sia unica e sola l'arte che è in grado di discernere queste tre realtà: se stessi, le proprie cose e le cose che a queste ultime appartengono. (133d-e)

Qui è messa in discussione la competenza delle tecniche proprio nel loro stesso ambito: in quanto non conoscono il limite tra il “sé stesso” e il corpo, né il limite tra il sé stesso e ciò che riguarda il corpo, non sono neanche in grado di discernere nel proprio ambito di competenza. Come, notoriamente, la virtù è unica per Socrate, allo stesso modo sembra che paradossalmente il paragone tecnico sfoci nella tesi secondo cui unica è anche la conoscenza, e unica la *techné*. Ovvero non è possibile un sapere realmente fondato di qualsiasi oggetto se non a chi si sia anche e prima di tutto preso cura di sé stesso. Non si può qui addentrarsi

nell'analisi di questa critica apparentemente controfattuale (i tecnici, oggi come nel V sec a.C., possono ben portare a propria difesa le opere che sono in grado di produrre, o gli effetti che sono in grado di prevedere) e quindi enigmatica, ma ci limitiamo a suggerire un accostamento con *Mem.* IV, 7. Qui Socrate ci è rappresentato nell'atto di indicare quali siano i limiti entro cui l'uomo virtuoso deve conoscere e coltivare ciascuna arte: bisogna conoscere ciò che è sufficiente a garantire il necessario, ma senza che lo studio di queste cose impedisca “altri apprendimenti utili”, ovvero il filosofare stesso. Il vizio dei tecnici sembra essere, in altri termini, non solo quello di non conoscere i limiti dell'ambito di cui si occupano, ma anche, potremmo dire, i limiti entro i quali di tale ambito ci si può occupare senza essere di danno a sé stessi e agli altri, e senza travalicare i confini della *anthropine sophia* (IV, 7, 10).³³⁷

In 133e-134b viene poi aggiunto un altro anello necessario per completare il quadro: “I cattivi sono anche infelici, allora (Οἱ ἄρα κακοὶ τῶν ἀνθρώπων ἄθλιοι)” (134b2). Ciò che garantisce la felicità (*eudaimonia*) è dunque proprio quest'arte del “giusto”. Infatti chi non conosce sé stesso, e di conseguenza non conosce neanche ciò che lo riguarda (il corpo), né ciò che si colloca in terza posizione rispetto al vero sé (ciò che riguarda il corpo) non può non commettere errori in ogni ambito (134a): ma errori di che genere? Rispetto a quale scopo? Rispetto, possiamo ormai dirlo, alla salute dell'anima. L'uso di qualsiasi altra conoscenza va rapportato a questo scopo perché possa essere causa di vero giovamento. Come vedremo, in un passo del *Carmide* si attribuisce similmente la capacità di fornire felicità alla scienza “del bene e del male” (174b-d): tra tutte le altre arti, nessuna è in grado di offrire la felicità come prodotto.

Il terzo punto cui abbiamo accennato costituisce la chiusura magistrale del dialogo: tutto il percorso fatto, lo abbiamo detto, può esser considerato una sorta di esame prognostico dell'anima del giovane. E il risultato che ne è venuto fuori è stato poco rassicurante: il male è presente (l'ignoranza di sé e delle proprie reali conoscenze e capacità), e necessita un intervento pronto ed un impegno (*epimeleia*) consistente. Ma il caso non è disperato poiché la scoperta è stata fatta per tempo: “Ma devi farti coraggio!” dice Socrate al giovane in 127d-e, “Se ti fossi accorto a cinquant'anni di essere in questa situazione, allora sarebbe stato un problema per te metterti a pensare a te stesso.” Attraverso l'esperta stimolazione di punti

³³⁷ Un altro parallelo potrebbe esser compiuto con la prima immagine della città “sana” proposta nel libro primo della *Repubblica* (la “città dei porci”, 369b-372d): l'unico progetto politico coerente, infatti, con l'idea che le arti non vadano coltivate oltre certi limiti sembra essere quello di una società con una minima divisione del lavoro, senza classi, ma composta da uomini e donne che vivendo una vita materiale semplice, trascorrono il tempo “cantando inni agli dèi” (372b; ma quale miglior modo di onorare gli dei può esservi, dal punto di vista socratico, che il filosofare? Cfr. *Phaedr.* 265c1).

nevralgici Socrate ha messo a nudo l'ignoranza del giovane, prendendo di sorpresa l'orgoglio che aveva allontanato da lui tutti gli altri amanti (103b). Possiamo dire, ci pare, che rifiutandosi la natura dell'anima del giovane di fornire da sola tutte le informazioni necessarie (a causa del suo carattere orgoglioso), Socrate con i mezzi dell'arte l'ha forzata, 'violandola senza danno', per svelare a lui, in quanto conoscitore delle cose dell'arte, cosa bisogna fare (cfr. *L'arte*, 12). E ciò che è necessario, ed è questo il punto che vogliamo qui notare, è che il giovane rinunci alla propria libertà, così come il malato, se vuole il bene del proprio corpo, agisce razionalmente abdicando alla propria libertà in favore del medico competente: “Allora non si tratta di dover procurare alla tua persona e allo Stato una libertà totale o il potere di comportarti come ti pare e piace: devi procurare giustizia e saggezza” (134c). Per poter essere utile allo Stato, dunque, deve garantire allo stesso, ovvero ai propri concittadini, la virtù: ma come il medico greco perdeva credibilità se era lui stesso malato (*Gorg.* 514d),³³⁸ a maggior ragione per poter rendere virtuosi i propri concittadini il politico deve aver conquistato la virtù innanzitutto per sé stesso (134c). Alcibiade non deve dunque agire secondo la propria volontà, ma, presa coscienza della propria situazione, ubbidire a qualcuno che possieda la conoscenza di cui si è trattato:

Per esempio, se un malato, che non ha certo la mentalità (*νοῦν*) del medico, ha la possibilità di fare quello che vuole e non si lascia spaventare da nessuno nel suo comportamento tirannico, cosa succederà? Non si rovinerà la salute? È naturale! (134e-135a)

Allo stesso modo il giovane non può essere felice se non ubbidendo a Socrate. Che il risultato di questo agire sia la felicità, infatti, Socrate afferma di saperlo con grande sicurezza:

Comportandovi secondo giustizia e saggezza, sia tu che lo Stato agirete in modo gradito al dio. [...] E agirete fissando lo sguardo alla luce divina, proprio come prima abbiamo detto (cfr. 133b-c) [...] Ma proprio guardando fisso a questa realtà divina potrete avere visione e conoscenza di voi stessi e di quanto è bene per voi. ALC. Sì. SOCR. Così vivrete in modo corretto e buono (*Οὐκοῦν ὀρθῶς τε καὶ εὖ πράξετε*)? ALC. Sì SOCR. Ecco, voglio offrirvi questa garanzia: se questo sarà il vostro agire, sarete felici (*Ἀλλὰ μὴν γε πρῶτοντας ὑμῶς ἐθέλω ἐγγυήσασθαι ἢ μὴν εὐδαιμονήσειν*). (134d)

Questa conclusione del dialogo ci deve far credere che, al contrario di quanto Socrate faceva intendere in 124d (“Sul fatto che ne ho bisogno io [di impegnarsi ed esercitarsi], dici

338 Cfr. Jouanna, *Ippocrate*, cit., p. 79, 92.

proprio la verità. SOCR. E pure sul bisogno che ne ho io”), egli è giunto non solo a concepire l'idea di una *techne* del “giusto”, ovvero del “meglio” e del “corretto” rispetto all'anima umana e allo Stato, ma anche a trovarla e insegnarla. Questo almeno, dovendo scegliere, sembrerebbe il partito migliore a questo punto dell'indagine.

Ed il giovane dovrebbe dunque apprendere anche lui tale arte, farsi filosofo, e rinunciare alla politica? Quel che un passo verso la fine del dialogo suggerisce, ancora attraverso l'uso di terminologia medica e ginnica, è che sarebbe già sufficiente per il giovane avviarsi sulla via della “guarigione”, per evitare, una volta iniziata la carriera politica, i peggiori mali per sé e per gli altri:

[...] Mio caro, allenati (*γυμνασαι*) a fare tuo quel patrimonio che si deve acquisire per fare l'ingresso nella vita politica – non entrarvi prima di aver fatto ciò: devi possedere almeno un antidoto (*ὀλεζιφάρμακα*) per potervi entrare per evitare di soffrire poi terribilmente. (132b)

2.2 La medicina e le tecniche in Lachete, Carmide, e Liside.

I riferimenti alle tecniche e in particolare alla medicina più interessanti, nel resto del gruppo dei dialoghi socratici, si trovano nella triade di dialoghi che sin dall'antichità sono stati accomunati e considerati, in qualche modo, come in continuità l'uno con l'altro: *Lachete*, *Carmide* e *Liside*. In tutti e tre questi dialoghi l'ambientazione è in una palestra, quindi un luogo dove ci si occupa dell'educazione dei giovani. Nel *Liside* gli interlocutori sono dei ragazzi molto giovani e il tema sul quale ci si interroga, occasionato dall'amore di un giovane conoscente di Socrate (Ippotale) per il bel Liside, è l'amicizia. Ma la definizione dell'amicizia finisce per mostrare come solo il Bene è davvero “amico”. E (già impropriamente) il virtuoso, perché lui solo è in grado di rendersi davvero utile agli amici. Anche dell'amicizia dunque Socrate sembra avere concetto molto particolare: il fatto che lui stesso a quanto pare non ha mai avuto un vero amico (a quanto afferma in 211d-e), nonostante la compagnia che sappiamo lo circondava quotidianamente, ci indica come anche del concetto di *philia* Socrate si riappropri ironicamente fornendogli un contenuto distante dal senso comune. Il *Carmide* rappresenta invece sì una conversazione con un giovane, che tra i suoi coetanei passa per essere il più bello, ma una volta emersa l'influenza che il suo tutore, Crizia, ha su di lui, è sul tutore che si sposta il fuoco di fila della confutazione. L'intero quadro narrativo è costruito sul paragone medico e, se si volessero prendere sul serio certe affermazioni di Socrate, bisognerebbe trovare in questo dialogo addirittura la prova di quanto non ci si aspetterebbe: il filosofo sembra aver trovato in qualche modo un maestro nell'arte di guarire le anime. Il

Lachete infine ha per oggetto l'educazione di due giovani, i figli di Lisimaco e Melesia, ma è con Nicia e Lachete, che per primi erano stati interpellati a proposito dell'educazione dei due giovani, che Socrate dialoga per la maggior parte dell'opera. Ci soffermeremo in questo paragrafo su alcuni punti salienti di questi dialoghi, che ci offriranno auspicabilmente riprese e chiarificazioni di quanto già emerso a proposito del paragone medico nell'*Alcibiade*, nonché nuovi elementi da aggiungere allo schema del paragone socratico che si vorrà tracciare al termine del capitolo.

Lachete

Cominciando dal *Lachete*, la prima cosa che ci interessa notare è che al principio del dialogo Lachete definisce Socrate, chiamandolo in causa, uno che si occupa de “lo studio o l'esercizio che riguarda i giovani (*περὶ τοὺς νέους ἡ μάθημα ἢ ἐπιτήδευμα*)” (180b-d). Gli è riconosciuta dunque una qualche competenza in questo campo, e per questo viene chiamato a partecipare alla conversazione. Ma Socrate si rifiuta di primo acchito di offrire il suo punto di vista, e lascia il campo a Lachete e Nicia. Il risultato sono due discorsi entrambi persuasivi, ma assolutamente divergenti. Ci pare utile a questo proposito ricordare come nell'*Alcibiade* uno dei criteri fondamentali per riconoscere i buoni maestri in qualche arte era che fossero d'accordo non solo con sé stessi ma anche tra loro (111b). Secondo questo criterio la competenza dei due interpellati rispetto a ciò che si è domandato già risulta piuttosto sospetta. Non a caso quindi Socrate in 186d, pur affermando di credere nella competenza di Nicia e Lachete, si dichiara meravigliato (*ἐθαύμασα*, d5) del fatto che siano in disaccordo.

Altri due criteri per riconoscere gli esperti sono posti da Lachete e risultano sostanzialmente compatibili col punto di vista socratico: in primo luogo l'esperto di un'arte avrà successo di pubblico soprattutto laddove ci si cura maggiormente del rispettivo settore. Lachete osserva infatti come Stesilao (il maestro d'armi il cui saggio è appena terminato, e alla cui scuola i due genitori vorrebbero mandare i propri figli) avrebbe dovuto avere soprattutto successo tra gli spartani, così come il primo luogo dove si recano i tragediografi è Atene, perché è lì che sperano di ottenere il massimo della gloria (182c-183c). Al contrario Stesilao e i suoi pari si tengono ben lontani da Sparta, come da suolo sacro. Una esigenza simile è imposta da Socrate ad Ippia nell'*Ippia maggiore*. Poiché è a Sparta che più che altrove è coltivata la virtù, è lì che il sofista dovrebbe guadagnare meglio, così come un esperto d'ippica è in Tessaglia che deve recarsi se vuole avere il massimo di onori e di guadagno (*Hipp.maj.* 284a ss.). Ippia invece, tra i Lacedemoni, non viene apprezzato per altro

che per raccontare le storie degli eroi e di fondazioni di città, che conosce a memoria, così come i bambini apprezzano le nonne per farsi raccontare delle storie (285e-286a). La seconda esigenza posta dal discorso di Lachete è che colui che maggiormente si occupa di un'arte sappia far mostra di commisurate opere nel campo che gli compete. Ma a quanto risulta in guerra il povero Stesilao aveva piuttosto trovato occasione di rendersi ridicolo (183d-184a). Allo stesso modo più avanti Socrate pretenderà che chi è preparato nell'arte di curarsi dell'anima dei giovani sappia mostrare le proprie opere (186e, cfr. *Mem.* IV, 2, 12).

Un'ulteriore esigenza epistemologica è imposta da Socrate in 185b-c: bisogna sapere esattamente qual è l'oggetto della competenza che qualcuno degli interpellati dovrebbe possedere per poter dare consigli su quanto chiesto da Lisimaco e Melesia. È quest'ultimo ad essere interrogato (“E non dovremmo [...] esaminare cos'è questa cosa di cui cerchiamo i maestri?”, 185b6-7), ma è Nicia ad intervenire fornendo una risposta errata: “Ma Socrate, non stiamo forse indagando sul combattere in armi, se sia necessario che i giovani lo apprendano o no?” (185c). A correzione di questa risposta Socrate introduce il primo paragone medico del dialogo:

SOCR. Certamente, Nicia. Ma quando qualcuno esamina, di una medicina per gli occhi, se si debba spalmarla o no, credi che in tal caso la decisione riguardi il farmaco o gli occhi? NIC. Gli occhi. SOCR. E dunque anche quando qualcuno esamina di una briglia, se si debba o no metterla al cavallo, e in che occasione, allora decide sul cavallo e non sulle briglie? NIC. È vero. SOCR. E dunque, in una parola, quando qualcuno esamina una cosa in vista di un'altra, la decisione risulta riguardare quella cosa in vista della quale conduce l'esame, e non quella che ricerca in vista d'altro. NIC. Di necessità. SOCR. Bisogna dunque esaminare se chi deve decidere con noi è competente nella cura (*θεραπείαν*) di quella cosa in vista della quale conduciamo l'esame. NIC. Certo. SOCR. E ora non diciamo che stiamo conducendo l'esame riguardo a una disciplina (*περὶ μαθήματος*) in vista dell'anima dei giovani? NIC. Sì. SOCR. Questo dunque bisogna esaminare, chi di noi sia competente (*τεχνικὸς*) nella cura dell'anima (*περὶ ψυχῆς θεραπείαν*) e sia quindi capace di prendersene cura nel modo giusto, e chi abbia avuto valenti maestri. (185c-e)

In questo passo emergono diversi elementi importanti. Innanzitutto si fa riferimento al sapere in questione adoperando una terminologia afferente al campo semantico di *techne*: ciò che si deve comprendere è appunto se uno dei dialoganti sia un esperto (*technikòs*) nella disciplina (*màthema*) in questione.

In secondo luogo una delle due analogie adoperate fa riferimento appunto all'ambito medico. La questione che ci si sta ponendo (quale sia l'oggetto di cui bisogna essere esperti

per poter offrire ai due genitori il consiglio che chiedono) equivale alla questione sul 'se' e 'quando' si debba applicare un certo medicinale agli occhi. Per dirimere una tale questione, così come nel caso del 'se' applicare la briglia ad un certo cavallo, è necessario che si sappia non solo cosa sia o eventualmente come sia fabbricato il medicinale (o la briglia), ma soprattutto di cosa necessita l'occhio del paziente in questione (o il cavallo in questione). Da notare che si tratta di una decisione riguardante una circostanza particolare, non la generale utilità di un certo mezzo per un certo fine. Lo scopo in questione è nel caso dell'occhio, la salute; e specificatamente, la vista (cfr. 189e-190a). Da questo punto di vista il passo va in primo luogo messo in correlazione con *Fedro* 268a-269a: lì il vero tecnico appare essere non colui che possiede solo i preliminari, ovvero la nozione generale dei nessi causali tra certi mezzi (farmaci, operazioni, regime, o discorsi composti in un certo modo o in un altro) e certi effetti (scaldarlo o raffreddarlo, ecc.; indurre questo o quello stato d'animo nell'ascoltatore), ma chi sa esattamente quando applicarli per ottenere lo scopo proprio dell'arte (la salute per la medicina; il giusto per la 'buona retorica'). Allo stesso modo, nel passo del *Lachete* su cui stiamo riflettendo, è il medico che sa quando è il caso di applicare il medicinale agli occhi, e l'esperto d'ippica colui che si accorge se è il caso di mettere la briglia ad un certo cavallo in un certo momento.

In terzo luogo l'oggetto della disciplina in questione viene identificato con l'anima, ed in particolare l'anima dei giovani. Chi sia competente nella cura (*therapeia*) delle anime così come il medico è esperto nella cura del corpo, o di una sua parte (ma la cosa, come sappiamo da *Charm.* 156b-e, non faceva differenza per i “buoni medici”), si identifica con colui che non è semplicemente in grado di riconoscere le proprietà di un certo mezzo rispetto ad un certo effetto, ma soprattutto di applicarlo nel caso opportuno. Che poi la stessa arte sia adeguata non solo per la cura delle anime dei giovani, ma anche di quelle degli adulti, lo chiarisce, se non altro, la conclusione del dialogo, ove Socrate propone ai suoi interlocutori di cercare un maestro non solo per i giovani, ma prima di tutto (essendo risultata l'ignoranza di tutti rispetto al tema in oggetto) per sé stessi (201a-b).

L'osservazione di Lachete, che immediatamente segue al passo citato, aggiunge una possibilità rispetto al modo di identificare l'esperto in una disciplina, che viene facilmente accolta da Socrate:

LACH. Come, Socrate! Non hai mai visto che alcuni, senza maestri, sono diventati in alcune cose più competenti che non con i maestri? SOCR. L'ho visto, Lachete. Eppure a costoro tu non vorresti prestar fede, se ti dicessero di essere dei bravi artigiani (*δημιουργοί*), ma non avessero da mostrarti

un prodotto (ἔργον) ben fatto della loro arte (τῆς αὐτῶν τέχνης), uno o anche più. (186e)

In questo modo si completa il campo delle possibilità già prospettate in *Alc.I* 106d: se si conosce qualcosa è perché o lo si è appreso da un maestro, o lo si è trovato in base a una ricerca personale. Oltre a ciò viene ripreso il criterio già adoperato da Lachete per criticare Stesilao (183d-184a), che come accennato corrisponde alle esigenze socratiche: se non si possono citare maestri di chiara fama, bisogna almeno poter mostrare delle opere. Ciò, come risulta chiaro da quanto segue, corrisponde in ambito morale al dimostrare qualcuno che sia stato da noi reso migliore. Tale domanda era, come già visto, posta a Callicle in 515b. Nello stesso *Gorgia*, poco sopra (514b-c), così come in *Mem.* IV, 2, 12, il paragone adoperato è quello dell'edilizia: i giusti, come i muratori, “fanno un lavoro specifico” (*Mem.* IV, 2, 12) e devono poter additare le proprie opere. In *Gorg.* 514d-e, lo stesso criterio è espresso poi proprio nei termini della medicina: se Socrate volesse divenire medico pubblico, per esser sicuro di avere il pieno possesso dell'arte dovrebbe chiedersi, appunto, “C'è qualcuno, servo o libero, guarito da Socrate?”.³³⁹

Ciò che Socrate, Lachete e Nicia devono mostrare, per potersi offrire come adeguati consiglieri in fatto di educazione dei giovani, è di aver avuto in questo campo maestri “buoni (ἄγαθοί) e che abbiano avuto in cura le anime di molti giovani (πολλῶν νέων τετραπευκότες ψυχῶς)” (186a7-8). O in alternativa “se qualcuno [...] dicesse di non aver avuto un maestro, ma ha egli stesso opere (ἔργα) proprie di cui parlare, deve mostrare quali tra gli ateniesi o gli stranieri, schiavi o liberi, per tramite suo sono diventati, per comune ammissione, buoni (ἄγαθοί)” (186b). Socrate, dunque, di sé stesso afferma:

339 Decisamente interessante è notare che in questo passo del *Gorgia* (che avevamo tralasciato di prendere in esame perché non strettamente necessario all'argomentazione che si è cercato di condurre in §1.1 e 1.2 del presente capitolo) prima ancora che domandarsi se ha guarito qualcun altro, l'aspirante medico pubblico deve innanzitutto domandarsi: “Sù via, per gli dèi, qual è lo stato di salute di Socrate stesso?”. Ciò richiama da vicino un aspetto importante che caratterizzava la professione medica nell'antica Grecia, rispetto alla pratica medica moderna: un medico in cattiva salute non era considerato credibile, in quanto portava cattiva testimonianza della propria arte (cfr. *supra* p.158, n. 338). Ciò ha particolare rilevanza per noi perché tale criterio, applicato all'ambito morale, rende assolutamente naturale ciò che abbiamo già visto essere necessario nell'*Alcibiade I*: chi voglia praticare attività politica, ovvero rendere migliore la propria città e dunque i propri concittadini, deve innanzitutto essere stato utile alla propria anima. Deve essere innanzitutto lui stesso sapiente e felice per poter pretendere di rendere felici gli altri (cfr. soprattutto *Alc.I*, 134c). Rispetto all'aver reso migliore qualcun altro come criterio per stabilire se qualcuno è sapiente in qualcosa, cfr. anche *Prot.* 348e, *Hipp. Maj.* 283C-d.

Io, dunque, Lisimaco e Melesia, sono il primo a dire di me stesso che non ho avuto un maestro per queste cose, per quanto a ciò aspiri, a cominciare da quando ero giovane. Ma non sono in condizione di pagare le loro parcelle ai sofisti, che soli mi hanno promesso di essere in grado di rendermi buono e virtuoso. Io a mia volta sono ancora adesso incapace di trovare quest'arte. (186b-c)

Oltre all'ironico riferimento ai sofisti, il passo ci informa con estrema chiarezza sul fatto che, a differenza di quanto ci era parso di poter ipotizzare sulla base della conclusione dell'*Alcibiade*, Socrate non solo non ha mai avuto maestri nell'arte di curare le anime, ma non ha neanche trovato lui stesso quest'arte. Per giustificare tale contraddizione si potrebbe invocare la diversità del contesto dialogico: nell'*Alcibiade* Socrate è solo a solo con il giovane e ha bisogno che il giovane creda nella sua capacità di renderlo virtuoso, perché incominci a frequentarlo. Nel *Lachete* invece, forse, sarebbe stato presuntuoso da parte di Socrate presentarsi come maestro (o anche semplicemente acconsentire alla definizione che di lui Lachete aveva dato in 180b-d, come di qualcuno che si occupa dell'educazione dei giovani): ciò si può dedurre dalla conclusione del dialogo, ove sono invitati a cercare un maestro di virtù non solo i giovani, ma anche gli anziani. Difficilmente Socrate avrebbe potuto essere accettato come maestro di virtù di persone che a quanto pare hanno all'incirca l'età di suo padre (187d-e). Quel che più importa è per ora come viene descritta la *sophia* cui devono aspirare gli uomini migliori, e non tanto se Socrate abbia affermato di possederla o si sia comportato come uno che la possedeva.

Proseguendo nella lettura del dialogo, un altro già citato passo che va sicuramente richiamato è 187e-188b. In esso l'attività dialogica tipica di Socrate è descritta da Nicia come un costringere l'interlocutore a “dare ragione di sé stesso (τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον), in quale modo ora viva e come abbia vissuto la vita trascorsa” (187e). Ciò che qui ci interessa suggerire è semplicemente che se ciò di cui Socrate costringe a rendere conto è il “sé stesso”, e di come si vive nelle tre dimensioni temporali (di futuro si parla in 188b), allora ciò di cui si occupa Socrate sembra essere esattamente ciò che nell'*Alcibiade I* era denominato “cura di sé” (τὸ heautoû epimeleisthai, 127e; cfr. *Mem.* I, 2, 2). In altre parole, il sapere rispetto al quale Socrate è solito mettere alla prova i suoi interlocutori è appunto quello che rende abili rispetto all'educazione dell'anima: nell'*Alcibiade*, come abbiamo visto, il “sé stesso” risultava corrispondente appunto alla *psyché* (in particolare 130a).

Senza dilungarci nell'analisi della struttura dell'intero dialogo ci limitiamo a richiamare altri tre passaggi in cui si fa riferimento alla medicina, o a concetti che alla riflessione medica rimandano. In 189e-190a viene ridefinito l'argomento dell'indagine, e si imposta la domanda

classica dei dialoghi aporetici: *ti esti*. Ciò che a noi interessa è però come si giunga, in questo caso, a questa questione. Il passo che vi conduce (in particolare, com'è noto, la virtù presa in esame nel *Lachete* è il coraggio) offre infatti anche una chiarificazione inestimabile sul significato che Socrate attribuisce alla domanda definitoria stessa.

Quel che ora stavamo per esaminare, e cioè quali maestri di simile istruzione abbiamo avuto o quali altre persone abbiamo reso migliori, dico che passarci in rassegna anche a questo proposito, forse non sarebbe stato male. Ma credo che anche quest'altro esame ci conduca alla stessa meta, e anzi, forse comincia da ancor prima. Se infatti sapessimo di una qualsiasi cosa che, sopravvenendo a qualcos'altro, rende migliore (*βέλτιον ποιεῖ*) ciò a cui sopravviene, e inoltre fossimo in grado di far sì che vi sopravvenga, è chiaro che avremmo conoscenza di ciò su cui in quel caso sappiamo dare consigli a proposito di come uno possa conseguire questa cosa nel modo migliore e più rapido; forse non capite quel che dico, ma lo capirete prima in questo modo: se sapessimo che la vista, sopravvenendo agli occhi, rende quelli, cui sopravviene, migliori, e se inoltre fossimo in grado di far sì che essa sopravvenisse agli occhi, è chiaro che sapremmo della vista, a proposito della quale siamo in grado di consigliare come uno possa conseguirla nel modo migliore e più rapido, che cosa essa sia. Se infatti non sapessimo neppure cosa mai sia la vista o cosa sia l'udito, difficilmente potremmo diventare medici e consiglieri degni di stima [...] E non ci esortano anche costoro, Lachete, a consigliarli su come la virtù possa sopravvenire ai loro figli, rendendone migliori le anima? LACH. Certamente. SOCR. E allora non deve appartenerci proprio questo, cioè la conoscenza di cosa sia la virtù? Se infatti non sapessimo neppure cosa mai sia la virtù, in che modo potremmo diventare consiglieri di una qualunque persona, circa il modo in cui potrebbe conseguire la virtù nella maniera migliore? (189d-190c)

In primo luogo osserviamo l'uso che viene fatto del paragone medico: rispetto agli occhi non possiamo dire di essere in grado di curarli, e quindi non possiamo dirci medici, se neppure sappiamo cosa sia la vista. Bisogna dunque ricercare cosa sia la virtù, come nel caso degli occhi bisognerebbe innanzitutto rendersi conto se si sa cosa sia la vista. Il presupposto implicito in questo parallelo è che la vista (o “la salute”, riferendoci all'intero corpo), sta alla virtù come l'occhio (o il corpo) sta all'anima. L'esigenza qui espressa è ancora una volta quella di chiarire quale sia e cosa sia l'oggetto di una *technè*: l'oggetto però inteso come scopo, e non come ciò su cui si agisce. Ovvero quello che nell'*Alcibiade I* avevamo imparato a chiamare *il meglio* dell'oggetto dell'arte,³⁴⁰ che corrispondeva in quel dialogo all'*orthón*. Si conferma dunque qui in primo luogo l'esigenza di definire chiaramente lo scopo dell'arte,

340 *Supra*, §2.1, *passim*.

distinguendolo da quello delle altre arti.³⁴¹ In secondo luogo si specifica che lo scopo della *techne* educativa è la virtù, così come nell'*Alcibiade* il “meglio” nel “fare la guerra e la pace” (ovvero nella *techne* politica) era individuato nel “giusto” (in particolare 109c). In terzo luogo il passo ci dice che l'indagine definitoria che occupa tutto il seguito del dialogo, così come la maggior parte dei dialoghi “socratici”, costituisce solo un argomento *a fortiori* rispetto all'ipotesi che uno degli interlocutori possieda un vero sapere rispetto alla virtù. Infatti il vero e completo sapere, afferma chiaramente il passo, sta non nel semplice saper definire, ma principalmente nel saper praticare la virtù: così come rispetto alla vista bisogna non solo sapere che essa rende migliori gli occhi, ma anche essere in grado di procurarla “nel modo migliore e più rapido”.³⁴² Facendo un passo indietro, ciò sembra confermare quanto appena detto da Lachete:

Quando [...] sento un uomo che dialoga sulla virtù o su qualche altra forma di sapienza, se è veramente un uomo all'altezza dei discorsi che tiene, ne traggio un enorme piacere, considerando al tempo stesso chi parla e le cose dette, come siano consentanei l'uno all'altro e in perfetta armonia; e un tal uomo mi sembra proprio un musicista, che vive accordando in perfetta armonia non una lira o strumenti frivoli, ma davvero lui stesso la propria vita, rendendola consonante nei discorsi rispetto alle azioni, realmente un'armonia dorica, [...]. (188c-d)

Per poter dire di sapere cosa sia la virtù, bisogna saperla praticare. La validità dunque della ricerca definitoria, o meglio, dell'indagine sulla capacità posseduta da un certo interlocutore di definire la virtù (sotto il nome che gli è più familiare: pietà, coraggio, giustizia, ecc.), per dimostrare che tale interlocutore non ha conoscenza della virtù, costituisce solo un argomento *a fortiori*: se neanche si è capaci di parlarne, tanto meno si sarà capaci di praticare il bene. Il che ovviamente non implica che il saperne parlare in modo coerente sia condizione sufficiente del sapere: in quel caso, ci sembra dire 189c-190d, bisognerebbe ugualmente compiere un'altra indagine (un percorso più lungo, cfr. *Resp.* 435d) per indagare se si è in grado di additare i propri riconosciuti maestri, o le proprie opere. In altre parole, l'essere in grado di definire l'oggetto dell'arte è condizione necessaria, ma non sufficiente per poter dire di

341 Che la medicina e la cura dell'anima abbiano scopi distinti è anche quello che, ci pare, sottolinea 192e, ove si afferma che il medico che decide di non dare al figlio malato un certo cibo perché dannoso, non dimostra alcun coraggio. Ciò che compie è pienamente dettato dalla sua arte, e non ha a che vedere con la cura dell'anima: non si può cioè dire che è un comportamento “virtuoso”, in quanto si tratta semplicemente di un comportamento “salutare”.

342 Similmente in *Men.* 71a e 100b si sostiene che non si potrà sapere se la virtù sia insegnabile, o come sopravviene all'uomo, se non si sa cosa sia.

conoscere tale oggetto: ha vera conoscenza della vista solo chi è in grado di procurarla. Tutto ciò conferma, a nostro avviso, quanto già ipotizzato nel primo capitolo del presente lavoro rispetto all'utilizzo peculiarmente socratico dei termini indicanti il sapere, come un tentativo, più o meno surrettizio, di ridefinirne il contenuto includendovi la *praxis*.³⁴³

Il penultimo passo da considerare prima di passare al *Carmide* è il seguente, nel quale Nicia risponde a Lachete, cercando di confutare la sua affermazione secondo la quale i medici conoscono ciò che c'è da temere nelle malattie, come ciascun tecnico nel proprio ambito sa cosa sia da temere e cosa no. Cade quindi la definizione di Nicia del coraggio come, appunto, scienza delle cose da temere e da non temere. Nicia afferma che l'obiezione di Lachete non corrisponde alla verità, e così specifica:

Perché crede [Lachete] che i medici sappiano, a proposito dei malati, qualcosa di più di questo, che cosa sia salubre e che cosa nocivo. Costoro invece sanno, come credo, solo questo. Ma se per uno sia da temere l'essere in salute più che l'esser malato, credi tu, Lachete, che questo i medici abbiano scienza? O non credi che per molti sia meglio non risollevarsi dalla malattia piuttosto che risollevarsi? Dimmi questo, infatti: tu sostieni che per tutti sia meglio vivere e non che per molti sia preferibile morire? (195c-d)

Il discorso, benché pronunciato da Nicia, ci pare possa fornire lo spunto per cogliere ancora qualche elemento utile sulla concezione socratica della virtù. Infatti, in primo luogo, esso è consonante con la tesi socratica e platonica che attribuisce valore solo alla virtù: la salute e la vita stessa non sono in sé stessi dei beni, e dunque i loro contrari non sono mali. In secondo luogo una simile svalutazione della salute ha luogo non solo in un altro luogo platonico sul quale torneremo (*Charm.* 174b-d), ma anche nel Socrate senofonteo in IV, 2, 31-32.

Il passo è utile in primo luogo perché torna a ribadire l'esigenza di una distinzione chiara dell'oggetto dell'arte: i medici non conoscono infatti cosa si debba fuggire e cosa no, e quindi come ci si debba comportare, perché questo sapere riguarda invece il sapere morale. Bisogna fuggire il male, ed andare verso il bene, e solo così facendo si ottiene ciò che solo ha valore assoluto: la virtù, ovvero l'*eudaimonia*. In *Mem.* IV, 2, 34, così viene corretto Eutidemo, che propone un concetto scorretto della felicità:

«Forse, » disse «o Socrate, è possibile che il bene meno ambiguo sia la felicità (ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν).» «Se però uno non la faccia risultare da un insieme di beni controversi,

343 Cfr. *Mem.* III, 9, 14-15, *infra* p. 110.

o Eutidemo» rispose «E che cosa fra i componenti della felicità sarebbe controverso?» domandò. «Niente.» rispose «A meno che non vi aggiungiamo bellezza, forza, ricchezza, gloria e qualcun altro bene del genere.» «Ma per Zeus, ce li aggiungeremo.» [...] «Per Zeus, allora vi aggiungeremo le fonti di parecchi fastidi per gli uomini [...]» (*Mem.* IV, 2, 34)

Segue una breve confutazione per ciascuno degli elementi citati simile a quella che poco sopra era stata rivolta alla salute (IV, 2, 31-32): ciascuno di questi “beni” esterni non è realmente tale. Allo stesso modo nel passo del *Lachete* viene messo in dubbio che la malattia e la morte siano qualcosa da temere, e dunque da fuggire, e dunque la vita e la salute qualcosa da scegliere in ogni caso.

La seconda osservazione riguardo a questo passo del *Lach.* 195c-d verte sui limiti del sapere tecnico. La confusione di Lachete contestata da Nicia, così come l'errore di Eutidemo nel passo appena citato, derivano evidentemente dal senso comune, ma riflettono probabilmente anche l'errore commesso dai tecnici stessi nel non comprendere i limiti delle proprie competenze. Questo è elemento, com'è noto, messo in risalto da Socrate nell'*Apologia* (22d), ma che abbiamo visto condurre nell'*Alcibiade* a conseguenze ancor più estreme: i medici in particolare, ed i tecnici in generale rischiano di compiere l'errore commesso da Alcibiade in 128a, ovvero di credere che il prendersi cura di sé stessi possa corrispondere con il prendersi cura delle proprie cose, ovvero del corpo, o di ciò che riguarda il corpo. Ma ciò che producono il medico ed il maestro di ginnastica è appunto il “bene” del corpo (il *beltion*) e ciò che sono in grado di fornire gli altri tecnici in cambio di adeguato pagamento è un “bene” di qualche tipo, che è tale rispetto a ciò che riguarda il corpo (buoni vestiti e calzari, ad es., o una buona casa), o ancora più distante di questi oggetti (ad esempio qualcosa che abbellisce la casa). Se dunque essi confondono, come Alcibiade, il “sé stesso” con le cose che lo concernono, e sono in grado di fornire il bene di queste ultime, allora è facile che finiscano per credere di poter fornire il bene (o una parte di esso) per l'uomo (*anthropos*) stesso. Ma ciò che è bene per quest'ultimo, è questa l'esigenza posta dal questionare socratico, è solo il bene dell'anima, poiché il vero “sé stesso” con essa si identifica. È dunque la virtù, unica sotto i suoi molti aspetti, la *sophia* (la guarigione dall'ignoranza), che sola conduce all'*eudaimonia*. È in quanto non hanno minima nozione di ciò, che i tecnici non conoscono i limiti della propria arte, e dunque neanche ne sono padroni (*Alc.I*, 191a).

In ultimo citiamo un passo che richiama da vicino un aspetto della *prognosi* di cui abbiamo già trattato. Essa, e l'arte medica con essa, riguarda sia il passato che il presente e il futuro:³⁴⁴

344 Cfr. *supra* p. 96.

“Descrivere il passato, comprendere il presente, prevedere il futuro: questo è il compito” (*Epidemie*, I, 11).

SOCR. Ora lo dirò. Come sembra infatti a me e a costui, per quanto riguarda le cose di cui c'è scienza, non c'è una scienza che riguardi le cose passate e sappia come sono accadute, una che riguardi le cose presenti e sappia come accadono, un'altra ancora che sappia come potrebbero accadere nella maniera migliore e come accadrà ciò che non è accaduto; ma la scienza di tali cose è la medesima. Così per quanto riguarda la salute, in ogni tempo, nessun'altra scienza se non la medicina, che è unica, scruta sia le cose che accadono, sia quelle accadute, sia come accadranno quelle che sono da venire; e per quanto riguarda i prodotti della terra l'agricoltura si comporta allo stesso modo [...] (198d-e)

La pratica “prognostica”, alla quale ci è parso di poter accostare l'interrogazione socratica nell'*Alcibiade*, si occupa non solo di come si vive e di come bisogna vivere, ma anche di come si è vissuto, e secondo quale regime. L'esperto è colui che è in grado di prevedere adeguatamente non solo il futuro (anche in tal modo potrebbe essere letto lo scetticismo socratico sulle possibilità di Alcibiade in *Alc.I*, 135e), ma anche di dedurre il passato (le cose che il malato ha omesso), e lo stato presente a partire dai segni evidenti ai sensi, o che devono essere rivelati da qualche stimolazione (*Arte*, 12).

Il passo inoltre può essere ricollegato per analogia con un'altra esigenza che abbiamo visto emergere nell'*Alcibiade*: l'arte che garantisce l'accordo rispetto ai numeri è la stessa sia che si tratti di metter d'accordo gli Stati, i privati, o si tratti di trovarsi d'accordo con sé stessi.³⁴⁵ In altri termini, ciò che stabilisce il discrimine tra differenti arti non sembra essere né il fatto di occuparsi del passato, piuttosto che del presente o del futuro, né che si tratti di saperi attraverso i quali ci si trova d'accordo con sé stessi, piuttosto che con gli altri all'interno di uno Stato, o che si tratti di un sapere che permette agli Stati di non scontrarsi tra loro. Infatti, rispetto a ciascun oggetto, una è l'arte in ognuno di questi casi. La stessa arte, dunque, garantisce l'accordo con sé stessi su cosa conduca all'*eudaimonìa*, l'accordo con i propri concittadini e l'accordo tra gli Stati; ed è la medesima che si occupa di comprendere le cause dell'*eudaimonìa* o del suo contrario, nel passato, nel presente e nel futuro, sia per sé stessi che per gli altri.

Carmide

Che l'interrogazione socratica sia una sorta di pratica prognostica è uno dei primi elementi

³⁴⁵ *Alc.I*, 126c-d; cfr. *supra* p. [148](#), [153](#).

che emerge dalla lettura del *Carmide*. L'intero dialogo con Carmide infatti è paragonato esplicitamente alla pratica prognostica. Ma andando con ordine, ci soffermeremo innanzitutto sul paragone medico che fa parte della cornice del dialogo raccontato da Socrate (il *Carmide*, lo ricordiamo, è un dialogo narrato), e poi su alcune significative riprese del paragone nel corso del corpo principale del ragionamento.

Socrate è appena tornato da Potidea e, giunto in uno dei luoghi che frequenta abitualmente, viene fermato da molti suoi conoscenti che gli chiedono dettagli sulla recente battaglia, ed altre notizie dal campo. Terminati questi discorsi Socrate si informa sullo stato delle “cose della filosofia” in Atene, e su quali siano i giovani che spiccano per bellezza. Al che Crizia annuncia l'arrivo di quello che è considerato di gran lunga il più bello, suo cugino Carmide. Entrato nella palestra il giovane, Socrate può apprezzarne la bellezza del viso (154b-c): Cherefonte col suo consueto entusiasmo aggiunge, subito accompagnato dalla conferma di molti altri dei presenti, che il resto del corpo, se il giovane si spoglierà, apparirà a Socrate tanto bello da far dimenticare il viso. L'osservazione ironica di Socrate, a questo punto, è la seguente:

«Per Eracle» dissi «me lo presentate come insuperabile; e lo sarà se soltanto abbia, oltre al resto, solo un'altra piccolezza» «Che cosa?» chiese Crizia. «Se sia ben formato nell'anima (*Εἰ τὴν ψυχὴν [...] τυγχάνει εὖ πεφωκώς*)» risposi io. «E, come penso, sarà così, Crizia, dal momento che appartiene alla vostra famiglia.» «Ma anche in questo» disse «è assai bello e virtuoso.» «Perché allora» continuai «non cominciamo a spogliarne proprio questa parte e a osservarla prima dell'aspetto esteriore? Ormai, infatti, data la sua età, vorrà senz'altro discutere» (154d-e)

La dissimulazione sta qui innanzitutto nel annunciare come una “piccolezza” quel che è sicuramente ai suoi occhi di gran lunga l'aspetto fondamentale per giudicare il giovane Carmide.³⁴⁶ Ed in secondo luogo, evidentemente, nell'affermazione che basterebbe l'esser nato in una buona famiglia per possedere la pienezza della virtù (che Carmide non possiede la virtù sarà d'altronde chiaro dal seguito del dialogo).

Oltre a ciò, va notato come sin da questo passo viene introdotto il parallelo tra anima e corpo, nei termini del paragone ginnico: il luogo in cui si svolge la conversazione è infatti una palestra, e ciò che tutti sono ansiosi di ammirare è la bellezza del corpo nudo del giovane. Ciò che vuole invece mettere a nudo Socrate è la sua anima, per scoprire la sua *disposizione*

346 Centrone (*op. cit.*, pp.224-5 n. 8) che ricorda altri passi platonici in cui similmente Socrate definisce come un'inezia ciò che è di primaria importanza: *Prot.* 328e; 329b; *Hipp.maj.* 286e; *Thaet.* 145d; *Euthyphr.* 13a; *Symp.* 201c; e *Charm.* 173d8.

alla virtù (posto che, possiamo ben supporlo, non spera sin d'ora che il giovane sia già in possesso della virtù compiuta, nel modo in cui filosoficamente va intesa). La vera conversazione con Carmide si imposterà poi (a partire da 157c-d) come una verifica della saggezza che, secondo Crizia, il giovane già possiede.

Il passo che più interessa fa parte ancora della cornice del dialogo vero e proprio. Ciò che offre a Socrate l'occasione di descrivere la propria attività dialogica in parallelo con l'attività medica, è il pretesto con cui Crizia manda a chiamare Carmide. Costui infatti gli aveva detto poco prima di soffrire la mattina di un certo appesantimento della testa: Crizia allora, alla richiesta di Socrate di discutere con il giovane, gli manda a dire che c'è un tale che possiede un rimedio per tale disturbo (155b). Le circostanze sono solo apparentemente casuali, perché sono evidentemente funzionali proprio ad offrire lo spunto per il paragone medico che segue.

Dopo un primo momento di smarrimento di fronte alla bellezza del giovane, che il Socrate narratore descrive vivacemente, il filosofo comunica a Carmide che il rimedio è una certa erba, alla quale però si accompagna un carme (ἐπωδή) senza il quale l'erba non ha alcun effetto (155e). La risposta del giovane, a prima vista del tutto ragionevole, è che, se Socrate lo recita, lui trascriverà l'incantesimo. Ragionevole è la risposta per chi, non conoscendo Socrate, non abbia ancora compreso le sue intenzioni. Come del tutto chiaramente è confermato al termine del dialogo (175e), infatti, l'incantesimo cui Socrate si riferisce è la sua pratica discorsiva abituale: il dialogo. L'incomprensione di Carmide può essere intesa anche come una implicita critica alla scrittura: l'essenziale della pratica filosofica, che conduce alla virtù, è qualcosa che non può essere messo per iscritto.³⁴⁷

La spiegazione di Socrate su cosa sia questo incantesimo è la porzione di testo che più ci interessa:

«[...] ti parlerò allora con maggiore franchezza dell'incantesimo, spiegandoti di che si tratta. Poco fa ero in imbarazzo su come mostrarti il suo potere. È capace, infatti, Carmide, di guarirti non solo la testa, ma, come forse hai avuto modo anche tu di sentire dai bravi medici (τῶν ἰατρῶν ἱατρῶν), che quando va da loro uno con il male agli occhi, dicono che non è possibile per loro cominciare a curare solo gli occhi, ma sarebbe necessario curare nello stesso tempo anche la testa, se gli occhi devono tornare a star bene; così anche per quel che riguarda la testa, credere di poterla mai curari di per sé, a prescindere dal corpo nel suo insieme (ὅθεν ὅλον τοῦ σώματος), sarebbe, essi sostengono, una grossa sciocchezza. In base a questo ragionamento, applicando un regime al corpo nel suo insieme, intraprendono a curare, insieme con il tutto, la parte, sino a guarirla. O non hai sentito che dicono questo, e che le cose stanno così?» (156b-c)

347 Cfr. *supra*, p. 50. Cfr. la nota di Centrone nella sua introduzione all'ed. Bur citata (p.78, n. 124).

Come osserva Vegetti, insieme ad altri,³⁴⁸ gli *agathoi iatroi* di questo passo possono, con una certa probabilità, essere identificati proprio con gli ippocratici. Il loro approccio è presentato come caratterizzato dall'attenzione per il regime, sullo sfondo di una teoria che considera il corpo come un *holon*. Questa teoria, tuttavia, risulta insufficiente rispetto alla cura che propone qui Socrate.

«Tale dunque, Carmide, è anche la natura di questo incantesimo. Io l'ho imparato laggiù sotto le armi da uno dei medici Traci di Zalmossi, che dicono capaci anche di rendere immortali; questo trace sosteneva che è ben detto quello che dicono i Greci e che ora io ricordavo; “Ma Zalmossi,” diceva “il nostro re, che è un dio, afferma che, come non bisogna intraprendere a curare gli occhi senza curare la testa, né la testa senza il corpo, così neppure il corpo senza l'anima; ma proprio questa sarebbe la causa per cui presso i Greci ai medici sfugge la maggior parte delle malattie, il fatto che ignorano l'intero (*τοῦ ὅλου*), a cui andrebbe rivolta la maggior cura (*ἐπιμέλειαν*), perché se non si trova in buone condizioni, è impossibile che stia bene la parte.” Disse infatti che tutto prende le mosse dall'anima, i mali e i beni, sia del corpo che dell'uomo nella sua interezza, e da lì si riversano, come dalla testa verso gli occhi. Bisogna dunque curare quello per primo e più d'ogni altra cosa, se devono star bene la testa e il resto del corpo. E disse, mio caro, che l'anima si cura con certi incantesimi, e che questi incantesimi sono i bei discorsi. Da tali discorsi si ingenera nelle anime la saggezza (*σωφροσύνην*), e una volta che questa sia ingenerata e sia presente, diviene allora facile approntare la salute sia alla testa che al resto del corpo. [...]» (156d-157a)

A ciò segue ancora il racconto delle veementi raccomandazioni del medico trace, di non lasciarsi persuadere da nessuno ad adoperare il farmaco senza incantesimo: infatti “l'errore degli uomini è questo, che alcuni si mettono a fare i medici della saggezza e della salute separatamente l'una dall'altra” (157b5-7).

È chiara l'importanza di questo passo, che ci è parso necessario citare in tutta la sua lunghezza. Il punto più notevole per il nostro discorso è che Socrate descrive la sua attività esplicitamente come medicina dell'anima: l'incantesimo, come detto, non è altro che il dialogo socratico stesso, che viene quindi raffigurato come un regime per l'anima (anche i buoni medici del corpo infatti privilegiano la terapia basata sul regime, piuttosto che le terapie d'intervento o farmacologiche). In ciò il passo offre una versione del paragone ancora differente da quella vista e discussa tra *Gorgia* e *Sofista*.³⁴⁹ qui né la pratica medica, né l'incantesimo socratico, sono divisi in due momenti distinti. E anzi pare che i “buoni medici”

348 Cfr. Vegetti, *op. cit.*, p. 16; cfr. pp. 25 e ss.

349 *Supra* p. 139.

preferiscano al di sopra d'ogni altra cosa il regime, piuttosto che le terapie d'intervento (purghe, salassi, cauterizzazioni). La porzione della pratica medica che ci era parsa assimilabile alla fase confutatoria, dunque, sembra non essere presa in considerazione. Anzi, la relazione tra i due momenti potrebbe sembrare addirittura invertita: se il farmaco per la testa fosse invece da assimilare proprio a quelle che abbiamo definito “terapie di intervento”, allora qui il regime risulta essere ciò che deve precedere, perché l'intervento possa essere efficace. Traslando nell'ambito della pratica socratica, ciò potrebbe significare che il regime sia da assimilare stavolta alla confutazione, ed il farmaco alla parte non confutatoria della pratica filosofica, ovvero ai contenuti positivi dell'insegnamento.³⁵⁰ Ma al di là di questi particolari, la non sovrapponibilità del paragone con gli altri passi finora analizzati potrebbe stare a significare da un lato una maggiore consapevolezza ed elaborazione del paragone medico da parte del Platone maturo. Dall'altro forse una sostanziale irrilevanza di questi aspetti rispetto al concetto centrale cui il paragone sembra finalizzato, di una pratica filosofica da intendere come cura dei mali della propria e dell'altrui anima.

Un altro elemento da rilevare è che in questo passo Socrate, al contrario di quanto lo abbiamo visto affermare nel *Lachete* (186b-c), dichiara di aver avuto un maestro nell'arte della cura delle anime. Il racconto ha tutta l'aria di essere fittizio, e d'altronde la data drammatica del *Carmide* è sicuramente antecedente a quella del *Lachete* (in quest'ultimo si nomina la battaglia di Delio, 424 a.C., mentre come abbiamo detto nel *Carmide* Socrate ha appena fatto ritorno dalla battaglia di Potidea, del 432 a.C.). E tuttavia si potrebbe ipotizzare che il differente contesto dialogico porti Socrate nel *Lachete* a tacere di eventuali maestri che, a partire da differenti tradizioni, avrebbero potuto aiutarlo nel suo percorso verso la virtù: come già osservato,³⁵¹ essendo il suo scopo coinvolgere nella pratica filosofica non solo i giovani, ma anche i personaggi adulti del *Lachete*, sarebbe potuto apparire inopportuno il presentarsi come maestro di persone più anziane. D'altronde questo non è l'unico passo platonico in cui Socrate afferma di aver ricevuto l'insegnamento di qualche sapere iniziatico. Nel *Simposio* (201d ss.), com'è noto, Socrate racconta di esser stato istruito nelle cose d'amore da una donna di Mantinea, Diotima, e non è forse un caso che anche lei sia presentata come esperta, tra le altre cose (ma è l'unico esempio citato), in questioni riguardanti la salute: “[...] una volta agli Ateniesi, nell'imminenza della peste, procurò con un sacrificio un indugio di dieci anni del morbo” (201d). Tuttavia, nulla può chiaramente essere concluso, almeno non in questa sede, circa la storicità di questi riferimenti. Né è nostro interesse dimostrare alcunché

350 Cfr. *supra* [n. 347](#).

351 *Supra* [p. 163](#).

in questo senso. E tuttavia vale la pena almeno osservare come Socrate si raffiguri in una relazione con il medico trace simile a quella che sussisteva tra un medico ippocratico ed il suo maestro: anche Socrate infatti compie un giuramento.³⁵²

Io dunque, poiché gliel'ho giurato (ὁμῶμοκα γὰρ αὐτῷ), e devo obbedirgli, gli obbedirò senz'altro, e anche a te somministrerò il farmaco per la testa, solo se prima vorrai, secondo i dettami dello straniero, offrire la tua anima perché sia incantata dagli incantesimi del Trace. (157c)

La malattia dell'anima, dunque, risulta essere, secondo il paragone, la mancanza di *sophrosyne*. A quanto afferma Crizia (157c-d), il giovane Carmide non ha bisogno d'alcuna cura sotto questo profilo, poiché già possiede la saggezza. Così quindi Socrate, dopo aver lodato ampiamente la famiglia di Carmide e Crizia, presenta la ricerca che bisogna compiere:

Le cose stanno dunque così: se in te è già presente, come dice il nostro Crizia, la saggezza, e sei sufficientemente saggio, non avrai per nulla bisogno degli incantesimi di Zalmossi, né di quelli di Abari l'Iperboreo, ma sarebbe già il momento di darti il farmaco per la testa; se invece ti sembra di esserne ancora bisognoso, allora si deve praticare l'incantesimo prima della somministrazione del farmaco. (158b-c)

Ma di fronte alla titubanza ed alla modestia del giovane, Socrate si trova costretto a seguire un altro percorso:

«Questo» dissi «allora mi sembra il modo migliore di esaminare la questione. È chiaro che, se in te è presente la saggezza, su di essa avrai qualche opinione (ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν). Di necessità, infatti, trovandosi in te, se è vero che vi si trova, produrrà una percezione (αἴσθησιν), a partire dalla quale dovresti formarti un'opinione su che cosa è la saggezza e su come è. [...]» (158e-159a)

Gli ultimi due passi sono forse decisivi per la questione qui in oggetto. Essi infatti permettono di leggere il dialogo con Carmide come una sorta di esame clinico effettuata da Socrate sull'anima del giovane, per verificare se, come dicono suo cugino ed i suoi innamorati, già possiede la salute dell'anima.

Dato particolarissimo, rispetto all'*Alcibiade I*, dove pure avevamo trovato elementi significativi per intendere l'interrogazione socratica come una sorta di indagine clinica rivolta

352 Ovviamente per comprendere meglio la relazione tra questo passo ed il *Giuramento* ippocratico bisognerebbe affrontare il problema della datazione reciproca dei due testi.

all'anima, è qui l'utilizzo di un termine che abbiamo visto essere centrale nella letteratura medica, ed in particolare in *Antica medicina*: “Ma non troverai misura alcuna, né numero né peso, la quale valga come punto di riferimento per un'esatta conoscenza, se non la sensazione del corpo (*tou somatos ten aisthesin*)” (cap. 9). Tale “sensazione”, si era detto, può essere intesa sicuramente come il risultato dell'osservazione accurata con i cinque sensi, che costituisce la base dell'analisi prognostica; e dunque riferirsi al corpo del medico. Ma anche alla sensazione del corpo del malato, sottoposto non solo a manipolazioni fisiche per lasciare che la natura dello stato del corpo “violata senza danno” si riveli (*perì technes*, cap. 12), ma anche ad una interrogazione verbale: fa parte della pratica medica, infatti, “l'interrogatorio che riguarda la malattia: quello che il malato spiega, la natura delle sue spiegazioni, il modo in cui bisogna accoglierle; i discorsi da tenere.”³⁵³ Le risposte a questo interrogatorio si fondano sulla *aisthesis* che il malato ha del proprio stato di salute, così come le risposte di Carmide all'interrogatorio socratico dovranno fondarsi sulla *aisthesis* che il giovane ha dello stato della propria anima.

Oltre a ciò va notato come anche qui, come in *Lach.* 189d-190a, la capacità del giovane di definire la virtù in questione è intesa come un indizio della presenza di una vera conoscenza della virtù nella sua anima, ma non come prova irrefutabile di essa. Viene detto infatti che il giovane, se possiede la saggezza, né avrà sensazione e quindi un'opinione: ma ciò non implica che il fatto che sia eventualmente in grado di definirla sia prova irrefutabile di vera conoscenza. Potrebbe ancora trattarsi, per così dire, di un falso negativo, che richiede ulteriori verifiche.³⁵⁴ In altri termini la capacità di definire la saggezza è intesa come condizione necessaria, ma non sufficiente, della presenza della saggezza nell'anima del giovane.

La rilevanza di una conoscenza che non si riduca ad una capacità intellettuale di definire l'oggetto in questione, come nel caso dell’“armonia dorica” lodata da Lachete in *Lach.* 188C-d, è confermata nel *Carmide*, 171b-c. Si sta qui discutendo la definizione criziana della *sophrosyne* come “scienza della scienza e dell'ignoranza”, e si prende ad esempio la medicina per dimostrare la vuotezza di una tale scienza.

«È dunque necessario che chi voglia esaminare la medicina la esamini in ciò, vale a dire nelle cose su cui essa verte; di certo, infatti, non nelle cose ad essa esterne, su cui non verte» «Certo no.» «Dunque chi esamina correttamente esaminerà il medico, in quanto esperto di medicina, nell'ambito delle cose sane e malate.» «È verosimile.» «E non lo farà esaminando, nell'ambito delle cose dette o

353 *Epid.* VI, 24; cfr. *supra* pp. 97-8.

354 Cfr. *supra*, p. 166.

fatte in un certo modo, per quelle dette, se dice cose vere (τὰ μὲν λεγόμενα, εἰ ἀληθῆ λέγεται), per quelle fatte, se le fa correttamente (τὰ δὲ πραττόμενα, εἰ ὀρθῶς πράττεται)?» «Di necessità.» (171b)

Oltre alla comparsa nuovamente del termine *orthón*, della cui importanza abbiamo già detto, è notevole soprattutto che l'analisi della competenza del medico, sia da effettuare su due campi ben distinti: quello delle parole e quello delle azioni. In ciò, si può dire con Lachete, il medico bisogna che incarni, un'armonia dorica. E non solo lui, possiamo ben affermare, ma ogni tecnico. E sopra tutti, lo stesso virtuoso: se la virtù va definita come qualcosa di simile ad una *techne*, non può affermare di “conoscere” la virtù se semplicemente è in grado di definirla, ma deve essere giudicato anche lui nella *praxis* oltre che nelle parole. Al di là dell'esito del dialogo e della definizione in esame in questa fase, l'esigenza posta da Socrate è appunto di una tale coerenza tra parole e fatti: chi sappia solo costruire un articolato e coerente discorso filosofico, non ancora può esser considerato sapiente, se non è padrone anche della pratica della virtù. In questo senso, come già detto *supra*, l'intellettualismo socratico ci pare acquisire il senso di una strategia di “riappropriazione” retorica della terminologia indicante il “sapere”.³⁵⁵

Un altro riferimento alla medicina nel *Carmide* che vale la pena d'esser citato è 164a-c. Qui l'arte medica è presa ad esempio per confutare la definizione di Crizia della saggezza come “fare le cose buone” (τὴν [...] τῶν ἀγαθῶν προῆξιν, 163e10). Il contesto dell'argomento adoperato da Socrate non può qui essere approfondito, ma ciò che ci interessa è il presupposto in esso implicitamente adoperato: il medico, come ogni altro tecnico, non sempre conosce l'esito dei propri sforzi. Socrate infatti argomenta che il saggio non saprebbe spesso di esserlo, poiché alle volte compie azioni che hanno un esito utile, altre volte azioni da cui non trae vantaggio lui stesso né colui che è curato. Un medico, infatti, “quando produce la salute in qualcuno, produc[e] cose vantaggiose sia per sé sia per colui che guarisce” (164a9-b1). Ma Socrate e Crizia si trovano d'accordo anche su un altro punto:

«Ed è forse necessario che il medico sia a conoscenza di quando risana vantaggiosamente (ὡφελίμως ἰᾶται) e di quando no? E che ciascuno degli artigiani sia a conoscenza di quando trarrà profitto dall'opera che ha fatto e quando no?» «Forse no.» (164b)

Un tale presupposto, ed è ciò che volevamo notare, concorda con quella scuola di pensiero medico che trova espressione in *Antica medicina* (cap. 12), e che vede la certezza assoluta come un obiettivo difficile da raggiungere. In primo luogo, dunque, l'affermazione si potrebbe

355 Cfr. *supra* p. 121.

intendere nel senso che non sempre l'azione del tecnico raggiunge il suo scopo specifico: è la salute infatti ad essere definita come qualcosa di utile. E l'argomentazione avrebbe pari efficacia se la si intendesse in tal modo: il medico, non essendo sempre in grado di prevedere con certezza se il malato guarirà oppure no, e non essendo quindi certo del fatto che sta “facendo cose buone”, non sarà sempre consapevole della propria saggezza.³⁵⁶

Un passo dei *Memorabili*, tuttavia, richiama a nostro avviso l'argomentazione di *Charm.* 164b:³⁵⁷

Né infatti chi ha ben coltivato un campo (τῷ καλῶς ὄγρὸν φυτευσαμένῳ) sa con certezza chi coglierà i frutti, né chi ha ben costruito una casa sa chi la abiterà, né il generale sa se porterà benefici il suo comando, né il politico sa se porterà benefici la sua guida dello stato, né chi si sposa con una bella donna per godere con lei sa se avrà da lei dolore, né chi acquista legami potenti in città sa se per causa loro ne sarà esiliato (I, 1, 8)

Alla luce del passo senofonteo si può qui ipotizzare che, nonostante la (forse voluta) ambiguità, il senso da dare alla condizione posta nel nostro passo del *Carmide* sia un altro: ciò che il medico, come gli altri tecnici, non può sapere è se si frapperà tra la sua opera ed il vantaggio che lui stesso o il paziente ne può trarre qualcosa che non attiene alla sua arte e che sfugge al suo controllo. Il passo senofonteo accenna infatti a quello che sarà sicuramente un tema centrale dello stoicismo:³⁵⁸ ciò che i tecnici non possono prevedere trascende i limiti del potere dell'arte. Anche il perfetto tecnico deve accontentarsi di aver fatto tutto ciò che era in suo potere, senza poter prevedere se qualcosa al di fuori del suo controllo si frapperà tra il suo lavoro e la fruizione dell'opera. In questo caso il limite dell'arte non è interno, come nella

356 Cfr. *Resp. I*, 340d-e, ove il medico in quanto medico risulta essere infallibile e il medico concreto, nel momento in cui sbaglia, non è più realmente medico. Nella prima interpretazione di *Charm.* 164b, l'errore farebbe sì che il tecnico esca dall'ambito dell'arte: non è in quanto tecnico che commette l'errore, e dunque, in quanto tale, conoscerebbe sempre l'esito delle sue azioni. L'interpretazione che è considerata nel seguito, invece, mantiene validità anche ammettendo l'infallibilità del medico in quanto medico.

357 Cfr. *supra* p. 104-5.

358 Cfr. Epitteto, *Diatriba*, II, 5, 9-12: “È difficile congiungere e far coesistere questi due atteggiamenti: la sollecitudine di chi sente interesse per le cose e la fermezza di chi è noncurante rispetto ad esse; ma non è impossibile. Diversamente, sarebbe impossibile essere felici. Qualcosa di simile facciamo quando navighiamo. Che cosa mi è possibile? Scegliere il timoniere, i marinai, il giorno e il momento. Poi, una tempesta si abbatte su di noi. Di che cosa ancora mi preoccupa? Il mio ruolo l'ho fatto. Ora, è questione di un altro, il timoniere. Per di più, la nave va a fondo. Che cosa posso fare? Mi limito a fare quel che posso: annego senza paura, senza gridare né accusare Dio, sapendo che quel che nasce deve morire”.

precedente ipotesi, ma esterno all'arte stessa. L'argomentazione socratica nel *Carmide* mantiene, anche in questo caso, la sua efficacia.

Una terza interpretazione di 164b è tuttavia possibile. Posto che nel seguito del dialogo si affermerà ancora, come abbiamo visto nel *Lachete* (195c), che la salute non sia realmente un bene, l'argomento può essere inteso come segue: il medico è in grado di offrire al paziente la salute, ed in questo potrebbe anche non commettere errori. (Ovvero potrebbe darsi che il medico sappia sempre se l'esito del suo operato sarà la guarigione o la morte). E tuttavia la vita e la morte, la salute e la malattia, non sono sempre utili o dannosi allo stesso modo in diverse circostanze. Dunque il medico non sa quando il frutto della sua arte, ancorché perfetto in quanto tale, sarà utile, ovvero sarà un bene (la definizione di Crizia infatti adoperava *agathos*, che qui viene implicitamente identificato con *oophelimos*). Dunque non sa quando si è comportato in modo saggio, e quando no.

Come abbiamo visto, anche nei *Memorabili* (IV, 2, 31-2) è testimoniata una simile svalutazione dei beni materiali, inclusa la salute: ma non sembra esser questo il punto in questione in I, 1, 9. E tuttavia, in un certo senso, si potrebbe leggere in controluce una simile contestazione nei confronti dei tecnici. In I, 1, 7-9 è infatti considerato simile ad un pazzo chi crede che nell'esito delle arti gli dei non abbiano tenuto per sé ciò che è decisivo, e pretende con ciò di avere una sapienza “più che umana”: un potere senza confini, su un certo campo della natura, attraverso il quale ottenere per l'uomo ogni bene. Con ciò gli uomini delle *technai* rischiano di non comprendere che le loro arti, per quanto perfette, non faranno ottenere loro ciò che c'è di decisivo nella vita umana: l'*eudaimonia*. Il campo del sapere il cui prodotto è il bene supremo per l'uomo ha infatti un oggetto distinto da quello delle altre *technai*, ed include proprio il sapere dei limiti della “sapienza umana”, e della distinzione tra le *technai*: include infatti il sapere del limite tra il “sé stesso” e ciò che lo riguarda (*Alc.I*, 128a-d). Come si diceva nell'*Alcibiade I*, i tecnici rischiano di non conoscere invece neanche il limite tra se stessi e l'oggetto della propria arte: credendo così di occuparsi di sé stessi mentre si occupano del corpo o di qualcosa che riguarda il corpo, non possono non commettere errori e vivono nell'infelicità (133d, 134a). Né conoscono i limiti imposti all'arte dal suo avere un oggetto specifico: da un lato essa non produrrà la felicità, perché non ha per oggetto l'anima; dall'altro rischia di non avere il controllo neppure sul proprio oggetto, perché l'esito è lasciato agli dèi (ovvero, per natura, può intercorrere qualcosa che ne ostacola la realizzazione), ma chi è consapevole di ciò non è il tecnico, ma il saggio, che conosce il limite tra noi stessi (per gli stoici tutto ciò che è sotto il nostro controllo è l'uso delle rappresentazioni) e ciò che non dipende da noi.

Che solo una sia la scienza che consente il raggiungimento della felicità, e che essa sia distinta per oggetto e scopo da tutte le altre, risulta anche da un altro passo fondamentale del *Carmide*. Per confutare la definizione della saggezza come “l'aver scienza della scienza e della non-scienza” (172b2-3), Socrate propone quella che presenta come un'idea “assurda” (172c5-6, 172e; 173a3), che deriva da una tale definizione; assurda perché implicherebbe che la saggezza non avrebbe gran valore, perché non sarebbe in grado di rendere felici. L'idea è quella di una società governata da una saggezza capace di riconoscere ogni tecnico abile nel suo ambito, facendo in modo che in ogni ambito ci si affidi solo a chi conosce davvero l'arte, e non ai millantatori. Pur concedendo qui vari punti che erano risultati tutt'altro che dimostrati in ciò che precede (172c-d), la saggezza non risulta sufficiente a garantire la prosperità e la felicità. Nel sogno (173a7) di Socrate è infatti possibile vivere in modo da non commettere mai errori in nessun campo, e addirittura conoscere il futuro grazie alla mantica (173c), poiché la saggezza permette di distinguere i veri sapienti dai millantatori. Ma ciò nonostante la felicità non è assicurata: “Ma che, agendo secondo scienza, prospereremmo e saremmo felici (δ'ἐπιστημόνως ὂν πρόπτοντες εὖ ὂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν), questo non siamo ancora in grado di saperlo” (173d3-4). Crizia, come Eutidemo in *Mem.* IV, 2, 34, è convinto che il possedere con sicurezza i beni che possono fornire i tecnici possa render felici, se qualcosa mai potrà farlo. Ma ancora “una piccola cosa” vuole sapere Socrate: cosa si intenda per “vivere secondo scienza”, ovvero quale delle scienze secondo le quali si vive è quella che rende felici (173d8-9). Non sarà quella del calzolaio, né quella del fabbro, né altre di questo genere. Per chiarire ulteriormente la sua domanda Socrate prospetta una ipotesi ancora più estrema del suo sogno di prima, e cioè che sia una sola persona a possedere tutte le scienze, ed a vivere secondo ciascuna di esse.³⁵⁹ Poiché Crizia ha accettato che nessuno potrebbe esistere più felice di un uomo che possieda ogni *episteme*, Socrate così riformula la sua questione:

«Questo ancora desidero sapere, quale delle scienze lo rende felice. O forse tutte allo stesso modo?» «Assolutamente no, non tutte allo stesso modo» rispose. «Ma quale soprattutto? Quella con cui conosce *quale* delle cose che sono, che sono state, che saranno in futuro? Forse quella con cui conosce il gioco del tavoliere?» «Ma quale gioco del tavoliere!» esclamò. «Allora quella con cui conosce l'arte del calcolo!» «In nessun modo.» «Allora quella con cui conosce l'arte della salute?» «Se mai questa» rispose. «Ma la scienza di cui parlo,» dissi io «che soprattutto lo rende felice, è quella con cui conosce che cosa?» «Con cui conosce il bene e il male» rispose «Disgraziato!» dissi io «da un pezzo mi porti in giro, tenendomi nascosto che non il vivere secondo scienza era ciò che fa

359 Cfr. *supra* p. 153, 169; che si tratti di un individuo o di uno Stato, la questione è la stessa, perché la stessa è l'arte di cui si va in cerca.

prosperare ed essere felici (εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν), neppure qualora questo “secondo scienza” comprenda tutte le altre scienze, ma solo il vivere secondo *questa* scienza, che è unica e concerne il bene e il male. Perché, Crizia, se vorrai togliere questa scienza alle altre scienze, forse che la medicina farà guarire un po' meno, la tecnica di produzione delle calzature sarà inferiore nel fare scarpe e l'arte del tessere nel vestire, o l'arte della navigazione sarà meno capace di evitare che si muoia in mare e così la strategia in guerra?» «Per nulla meno.» «Ma, caro Crizia, se essa sarà assente, resterà a noi precluso che ciascuna di tali scienze si realizzi bene e vantaggiosamente (ὠφελίμως)» (174a-d).

Il sapere ricercato viene dunque finalmente definito secondo il suo oggetto specifico: “il bene e il male”. Come nell'*Alcibiade I* Socrate non reintroduceva “il giusto” come *beltion* dell'arte di cui si andava in cerca, seguendo piuttosto il filo delle risposte offerte da Alcibiade,³⁶⁰ ci pare che similmente Socrate non abbia voluto sin qui introdurre lui stesso i termini *agathòn* e *kakòn* come l'oggetto della saggezza, cercando piuttosto di condurvi l'interlocutore. E tuttavia nell'immediato seguito Socrate non opera l'identificazione, che ci si potrebbe aspettare, tra *sophrosyne* e la “scienza del bene e del male” (ciò d'altronde sarebbe stato equivalente al proporre lui stesso una nuova definizione). Né Crizia suggerisce questa opzione, ma persevera nel sostenere che la “scienza di sé stessa e delle altre scienze” possa portare la felicità, in quanto sarà scienza (tra le altre) anche della scienza del bene e del male (174d-e). Ma come una tale “saggezza” non produrrebbe la salute al posto della medicina, così non produrrebbe la felicità al posto della “scienza del bene e del male”, in quanto essa è scienza solo della scienza e della non-scienza (174e).

L'esito del dialogo è dunque aporetico, e l'incantesimo risulta fallimentare ed inutile, se produce qualcosa che è risultato avere ben poco valore (la saggezza, appunto). Ciononostante Crizia e Carmide concordano che il giovane si sottoponga ancora, ogni giorno, all'incantesimo di Socrate. L'esito dell'esame “clinico” dell'anima del giovane non ha dato risultato positivo, benché Socrate imputi alle proprie qualità di cattivo ricercatore l'esito aporetico (175e). Ma a Socrate non è offerta la possibilità di scegliere se continuare o meno a praticare l'incantesimo su Carmide, ovvero se accoglierlo tra i suoi amici (ricordiamo che Socrate dichiara in *Mem. I*, 6, 5 che la ragione per cui non si fa pagare è appunto quella di poter avere la libertà di scegliere con chi non dialogare). Per poter continuare ad imparare l'arte del dialogare da Socrate, il giovane Carmide, sotto il comando del suo tutore Crizia, è infatti disposto ormai a fargli violenza (176c-d; cfr. 156a).

360 Cfr. *supra* [p. 146-7](#).

Liside

I riferimenti alla medicina presenti nel *Liside* non aggiungono apparentemente sostanziali elementi di novità rispetto a quanto già visto sin qui. Inoltre la maggior parte dell'argomentazione ha un andamento eristico (in accordo con il gusto di Menesseno)³⁶¹ ed è dunque difficile discernere, nel groviglio di argomentazioni e confutazioni, ciò che potrebbe essere più seriamente sostenuto da Socrate da ciò che è puramente funzionale al contesto. Come gli interlocutori, anche il lettore rischia di restare “ubriacato dai ragionamenti” (222c), senza trovarsi, alla fine, con nulla di solido tra le mani. Riporteremo nel seguito alcuni passi in cui si fa un uso del paragone medico che ci consentiranno di riconoscere in questo dialogo alcune strutture di ragionamento già incontrate nei dialoghi precedenti. Ma oltre a ciò si tenterà anche, brevemente, una lettura più comprensiva dell'argomentazione socratica adoperando come chiave interpretativa proprio alcuni aspetti del paragone tecnico già qui sopra riscontrati.

Il contesto del dialogo è molto simile a quello del *Carmide*:³⁶² Socrate, percorrendo il tragitto dall'Accademia al Liceo, incontra Ippotale e Ctesippo, che lo invitano ad entrare in una palestra di nuova apertura, dove sono diretti. Ippotale, a quanto risulta evidente agli occhi esperti di Socrate (204b-c), è innamorato. Con l'aiuto di Ctesippo Socrate scopre che il giovane per cui Ippotale arrossisce si chiama Liside, e che per lui Ippotale compone versi che lodano la sua stirpe, e li declama incessantemente ai suoi amici. Socrate, sentito ciò, entra nella palestra con l'intento dichiarato di discorrere con Liside personalmente, per mostrare ad Ippotale come bisogna parlare all'innamorato. Il tesserne le lodi infatti, afferma Socrate, è sbagliato. In primo luogo perché l'amante, come un cacciatore, tesse in realtà le proprie lodi, insieme a quelle dell'amato, per la gran preda che si propone di catturare. Con ciò però, se l'impresa dovesse fallire, si caccia in un altrettanto grande guaio: tanto più ridicolo apparirà il cacciatore, quante più lodi ha tessuto della preda. In secondo luogo i belli, se esaltati, si riempiono di orgoglio e superbia, ma con ciò diventano più difficili da catturare. Questi due aspetti, presentati ad Ippotale semplicemente come errori tattici, nascondono in realtà una critica ad un amore narcisisticamente orientato, come quello di Ippotale.

Il primo passo che vogliamo citare fa parte delle conseguenze narrative di questa premessa: non appena Socrate si trova con Liside tenta di sminuire il suo valore e l'immagine che ha di sé, apparentemente solo per mostrare ad Ippotale che in tal modo l'amato sarà più propenso ad accettare le cure dell'amante. L'argomentazione di Socrate riposa sulla premessa del paragone

361 Cfr. Centrone, *op. cit.*, p. 416, n. 30.

362 Come nota Centrone, nell'*Introduzione* all'edizione citata, p. 120.

tecnico, e ne fa uso per dimostrare che pochi sarebbero ragionevolmente disposti a desiderare l'amicizia di Liside, poiché egli non conosce molte cose, e non è in grado di rendersi utile che in pochi ambiti, e per tutto il resto i suoi stessi genitori gli lasciano poca o nessuna libertà.

Tuttavia, al di là di ciò che Ippotale è probabilmente propenso a leggere in questa argomentazione, da essa si può evidentemente trarre qualcosa di più. Socrate comincia domandando se Liside pensa che il padre e la madre gli vogliano bene (*philein*), e che vogliano che sia felice e d'altro canto se crede che “sia felice (*εὐδαίμων*) un uomo che è schiavo e al quale non è lecito far niente di ciò che desidera (*ὧν ἐπιθυμοῖ*)” (207e1-2). Le due premesse, alle quali Liside concede il suo assenso, vengono però messe in contraddizione. Socrate conduce infatti Liside, con una serie di domande, ad ammettere che in realtà rispetto a ciascun possedimento e a ciascun'arte, i genitori non lo lasciano libero di fare quel che vuole, ma lasciano che se ne prenda cura chi è capace (schiavo o libero che sia). D'altronde della sua stessa persona Liside non è padrone, ma è controllato dal pedagogo, e da molti maestri: “Dunque numerosissimi padroni e comandanti tuo padre ti ha intenzionalmente messo addosso” (208d1-2). In alcune cose però i genitori si affidano volentieri a Liside (per suonare la cetra, per leggere e scrivere) e la ragione per cui lo fanno non è che per queste cose ha un'età adeguata, mentre per le altre non ancora. La differenza determinante sta nel fatto che alcune ha imparato a farle, le altre no: e dunque chi è lasciato libero di fare per sé e per gli altri, e a cui non solo i parenti (il vicino, 209c-d) si affidano e obbediscono volentieri, non è altri che chi è competente in ciascuna materia.

«E che? Gli ateniesi credi forse che non ti affiderebbero le loro cose, qualora si rendessero conto che ne capisci abbastanza?» «Credo di sì.» «Per Zeus» dissi io «e allora il gran re? Concederebbe al figlio maggiore, cui spetta il dominio dell'Asia, di mettere nel brodo, mentre cuociono le carni, qualunque cosa voglia, o non piuttosto a noi, se andando da lui gli dimostrassimo che ne capiamo più di suo figlio nella preparazione dei cibi?» «A noi, chiaramente.» [...] «E se suo figlio avesse male agli occhi, in questo caso gli permetterebbe di toccarsi i propri occhi, pur sapendo che non è un medico, o glielo impedirebbe?» «Glielo impedirebbe.» «E a noi, se ritenesse che siamo versati nell'arte medica, anche se volessimo, aprendogli gli occhi, spargervi della cenere, credo che non lo impedirebbe, pensando che giudichiamo rettamente.» «Dici il vero.» «E dunque non affiderebbe anche tutto il resto a noi piuttosto che a se stesso o al figlio, per quanto riguarda quelle cose in cui gli sembriamo saperne più di loro?» «Necessariamente» disse «Socrate.» «Le cose stanno dunque così, caro Liside: quelle cose di cui capiamo, tutti, greci e barbari, uomini e donne, le affideranno a noi, e in queste faremo ciò che vogliamo, e nessuno di proposito ci impedirà di essere liberi; piuttosto, in esse saremo liberi anche di comandare gli altri, e tali cose saranno nostre – da esse infatti trarremo

beneficio – mentre, nelle cose di cui non ci intendiamo, nessuno ci permetterà di fare riguardo ad esse ciò che ci pare, ma tutti ce lo impediranno per quanto possono [...]» (209d-210c)

Centrale in questo passo è l'affermazione del principio di competenza: solo chi conosce è realmente libero di fare ciò che vuole rispetto ad un certo oggetto. Chi non possiede infatti la necessaria arte, se agisce secondo il proprio arbitrio, non può non subire le conseguenze delle proprie azioni. L'utilità retorica della connessione tra competenza e libertà scaturisce dalla precedente accettazione da parte del giovane (207e) della tradizionale definizione di felicità come “fare ciò che si vuole”.³⁶³ Il giovane in tal modo risulta essere inutile a sé stesso e agli altri nella maggior parte degli ambiti: tanto che chi più lo ama (i genitori) cerca di impedirgli ad ogni costo di fare come crede. Questo aspetto del ragionamento richiama da vicino la conclusione dell'*Alcibiade I*, ove risultava inappropriata la speranza del giovane di ottenere un giorno potere su tutta la Grecia, e far conoscere il proprio nome in tutto il mondo; e altrettanto inadeguata la speranza di rendere più felice la città dotandola di potere e di ricchezze (mura, triremi, arsenali, in 134b). Infatti chi non ha conoscenza e virtù non è capace di giovare neppure a sé stesso, così come chi non possiede l'arte medica è bene che si sottoponga al volere del medico (134e-135a): per rendere felici sé stessi e gli altri, è la tesi su cui concordano Socrate e Alcibiade, non bisogna procurarsi una libertà totale, ma “giustizia e saggezza” (134c). Il tema della virtù è, nel passo del *Liside*, lasciato in ombra. Ciò che interessa dimostrare è infatti che un giovane privo di competenze non è un amico utile, e non può dunque essere desiderabile come amico (un problema, sul quale torneremo, è posto però dal carattere utilitaristico dell'amicizia cui qui ci si riferisce): la preda di Ippotale è così rabbonita, e più propensa ad essere catturata da chi gli offra sincera amicizia (cfr. 210e). Se nell'*Alcibiade* dunque era reso esplicito quale fosse nello specifico il sapere capace di rendere felici (così come in *Charm.* 174a-d), qui il giovane Liside è solo persuaso che, in generale, in ciò che non si conosce non si è in grado di rendersi utili né a sé, né agli amici.

Il tema della competenza come fonte di ogni vero potere, come vedremo, è spesso ribadito anche nei *Memorabili*.³⁶⁴ Ma ancor più interessante è il parallelo possibile tra il nostro passo e *Mem.* I, 2, 51-4: qui Senofonte difende Socrate dall'accusa secondo cui “faceva apparire disprezzabili agli occhi dei suoi amici non solo i padri, ma anche gli altri parenti, perché diceva che i parenti non giovano né agli ammalati, né a quelli citati in giudizio. Agli uni sono utili i medici, agli altri chi sa assistere nel processo”. Ma lo difende non negando che Socrate

³⁶³ Centrone, *op. cit.*, p. 407, nota 21.

³⁶⁴ Cfr. *infra* [pp. 199 e ss.](#)

sostenesse qualcosa di simile, ma spiegando l'intento educativo dietro questo genere di argomenti: il filosofo non voleva convincere con ciò i suoi giovani amici a disprezzare i parenti e gli amici perché incapaci, ma ad impegnarsi in apprendimenti utili per sé, e per poter meritarsi l'affetto dei cari.³⁶⁵

Il *Liside* prosegue, poco dopo il passo citato, con Menesseno che, dopo essersi assentato, torna a far parte della compagnia. Qui è introdotto esplicitamente la ricerca sull'amicizia: Socrate sembra dichiarare, in maniera alquanto enigmatica, di non aver mai trovato amici, pur essendo sempre stato suo desiderio il trovarne (211d-212a). E dunque chiede a Menesseno di spiegargli, vista la sua amicizia con Liside, “come si diventa amici”: il dialogo quindi, in qualche modo, può, come nel caso del *Carmide*, essere considerato un'indagine “clinica” sullo stato dell'anima dei giovani. La nozione di *philia* infatti viene indagata non in astratto, ma a partire dall'*empeiria* (212a7, come *aisthesis* in *Charm.* 159a) che Menesseno e Liside devono averne, in quanto amici tra loro.

Segue una prima confutazione sul significato della nozione di *philos*, fondata secondo la maggior parte degli studiosi³⁶⁶ sull'ambiguità del termine greco per “amico”, che fallacemente Socrate lascia implicita (212a-213d). Sorvolando su questa sezione, riprendiamo a seguire l'argomentazione da 213e, dove Socrate, visto il fallimento della strada tentata, propone che si faccia appello ai poeti: Omero afferma che “il dio conduce sempre il simile dal proprio simile”, e inoltre ciò è confermato anche dai saggi che si sono occupati di cose naturali. Che i malvagi possano essere tra loro amici viene però subito escluso: essi infatti si danneggerebbero a vicenda. Dunque, *philoï* sembrano essere gli *agathoi*. Ma costoro, secondo la confutazione socratica, non possono essere amici tra loro, perché già in quanto simili non necessitano gli uni degli altri; in quanto *agathoi* sono poi autosufficienti, e dunque non necessitano di nulla e di nessuno (214e-215c).

La seconda opzione considerata è l'opposta: sulla base di ciò che afferma Esiodo (“e il vasaio ha risentimento per il vasaio, l'aedo per l'aedo, il mendicante per il mendicante”) c'è chi crede che amico sia piuttosto il contrario di ciascuna cosa (216a4-5). Il concetto è spiegato con una quantità eterogenea di esempi, in parte tratti dall'ambito tecnico. Il malato prova infatti grande amicizia per il medico, così come il povero per il ricco, in vista di un aiuto. E similmente il secco desidera l'umido, il freddo il caldo, l'amaro il dolce, l'acuto l'ottuso, il vuoto il riempimento e il pieno lo svuotamento (215e5-8). Oltre al riferimento alla medicina e al malato come contrari che si attraggono, anche quest'ultima serie di qualità evoca un

365 Cfr. *infra* [p. 213](#).

366 Si veda l'introduzione di Centrone, *op. cit.*, p. 124 e ss.

contenuto concettuale che era di uso comune alle varie correnti di pensiero medico, seppur con differenti declinazioni.³⁶⁷ In particolare conviene tenere a mente l'opposizione tra vuoto e riempimento, ed il fatto che questi concetti sono qui inseriti tra altre proprietà il cui bilanciamento nel corpo interessava l'arte medica. Più avanti, infatti, Socrate adopererà come esempi, in un punto cruciale, la fame e la sete, e ci interesserà, a suo tempo, sottolineare la connessione tra questi concetti e il campo medico.

La definizione di amicizia come attrazione dei contrari, tuttavia, viene scardinata da una obiezione che Socrate mette in bocca agli “antilogoci”. Essi facilmente deriverebbero da una tale definizione conseguenze inaccettabili: l'amico sarebbe amico del nemico, e il giusto dell'ingiusto, o in generale ciò che è buono di ciò che è cattivo (216b). Notiamo di passaggio come sarebbe però coerente, in qualche modo, con l'ipotesi dell'esistenza di una “medicina dell'anima” l'idea che il cattivo sia amico del buono, cioè il vizioso del virtuoso (o l'ignorante del sapiente) e viceversa, come il malato è amico del medico del medico, e viceversa.

Come per un presagio (216d) Socrate introduce però una nuova ipotesi: che amico del bene e del bello sia ciò che non è né buono né cattivo. Nozioni simili giocano un ruolo importante anche in altri dialoghi platonici (*Gorg.* 467e-468c; *Carm.* 161a; *Euth.* 280E; *Prot.* 351d; *Resp.* 609b) ed in particolare, com'è noto, nel *Simposio* (202a-b). Nel *Liside* tuttavia la sua introduzione non rende meno perentoria la confutazione: secondo la definizione cui si giunge in 218c “ciò che non è né cattivo né buono è amico del bene per la presenza di un male”. L'intero passo che porta a questa definizione, così come la sua successiva confutazione, fanno uso del paragone medico: bisogna dunque seguirne più da vicino il percorso.

Una volta escluso che il “né buono né cattivo” sia amico del suo simile (perché l'opzione era già stata confutata), o del male, resta solo la possibilità che esso sia amico del bene.

«Allora, ragazzi» dissi io «quello che ora è stato detto ci porta anche nella giusta direzione? Se per esempio volessimo considerare il corpo sano, questo non ha per nulla bisogno della medicina né di qualcosa che gli giovi, perché si trova in una condizione di autosufficienza, sicché nessuno che sia in salute è amico del medico per via della salute. O no?» «Nessuno.» «Ma lo è piuttosto chi è malato, credo, per via della malattia.» «Come no?» «E la malattia è certamente un male, la medicina invece una cosa giovevole e buona (νόσος μὲν δὴ κακόν, ἰατρικὴ δὲ ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν)» «Sì.» «E il corpo, almeno in quanto corpo, non è né bene né male.» «È così.» «Ma il corpo è costretto a causa della malattia a desiderare ardentemente e ad amare la medicina.» «Mi sembra.» «Dunque ciò che non è né male né bene diventa amico del bene per via della presenza di un male (διὰ κακοῦ παρουσίαν)» (217a-b)

367 Cfr. *supra* cap. I, 3.1, e cfr. *VM*, 18.

L'argomentazione prosegue chiarendo la distinzione tra il male e ciò in cui è presente il male, attraverso un esempio: i capelli canuti sono effettivamente bianchi, mentre di capelli tinti di bianco si può dire che, pur non essendo bianchi, lo sembrano per la presenza della bianchezza. In ambito medico ciò equivale probabilmente ad introdurre la distinzione tra malati non ancora vinti dal male, cui la medicina può applicare le sue cure, e malati incurabili: si pensi alla pratica dei medici greci, di cui si è detto nel secondo capitolo, di rifiutare le cure ai malati considerati incurabili. In 218a il medesimo schema è applicato anche all'anima:

«Quando dunque, pur essendo presente il male, non è ancora cattivo, questa presenza gli fa desiderare il bene; quella invece che lo rende cattivo lo priva del desiderio (*ἐπιθυμία*) e al tempo stesso dell'amicizia del bene. E infatti non è più né cattivo né buono, ma senz'altro cattivo; mentre ciò che è cattivo non era amico del bene.» «No, infatti.» «Per questo potremmo senz'altro dire anche che coloro i quali sono già sapienti non desiderano più sapere, siano costoro dei o uomini; né d'altra parte desiderano sapere quelli che si trovano in una condizione di ignoranza tale da essere cattivi: nessuno infatti che sia cattivo e insipiente (*ῥαθὴ*) desidera sapere. Restano dunque coloro che hanno questo male, l'ignoranza, e tuttavia non sono ancora resi da esso stolti né stupidi (*ὀνύμονες μηδὲ ῥαθεῖς*), ma ancora ritengono di non sapere ciò che non sanno.» [...] «Ora dunque» dissi io «Liside e Menesseno, abbiamo trovato con assoluta sicurezza che cosa è l'amico e di che cosa è amico. Diciamo infatti questo, *sia riguardo all'anima che riguardo al corpo* e dappertutto, che ciò che non è né cattivo né buono è amico del bene per la presenza di un male.» (217e-218c)

Il paragone medico è qui esplicito ed articolato. Non essendo questa la sede per una analisi dettagliata e completa del ragionamento, ci limiteremo a seguire il filo del paragone medico. Questo passo sicuramente offre un parallelo chiaro tra malattia del corpo e ignoranza, e tra corpo curabile, per la presenza di un male che non ha ancora del tutto rovinato il corpo stesso, e l'anima del filosofo (secondo la definizione che ne sarà offerta nel *Simposio*). Di passaggio notiamo che questo schema non coincide con quello visto nel *Gorgia*, né con quello tratto dal *Sofista*: qui l'ignorante inconsapevole della propria ignoranza sembrerebbe destinato non alla confutazione, ma all'abbandono a sé stesso. Ciò potrebbe rendere difficile la nostra ricerca di corrispondenze tra “parti” della medicina e “parti” della dialettica socratica, ma si tenterà qui non di meno di ravvisare alcune linee essenziali di continuità. Come vedremo, d'altronde, i *Memorabili* offrono forse una prospettiva più organica: coloro che sono ignoranti della propria ignoranza vengono definiti come *molto vicini* alla follia (*mania*), ma solo i veri e

propri folli sono considerati irrecuperabili.³⁶⁸

Notiamo inoltre come, sin qui, la medicina ed una eventuale *techne* di cura dell'anima siano ambiti distinti, messi in relazione solo analogicamente. Nonostante la variabilità delle formulazioni, sembra sin qui che sarebbe corretto affermare che “il corpo che in sé stesso non è né male né bene (cioè non sano, ma neanche rovinato dal male), desidera ed è amico del bene che lo riguarda, cioè della salute (e quindi della medicina, che è in grado di procurarla),³⁶⁹ a causa della presenza del male, ovvero della malattia”. E d'altro canto “l'anima che in sé stessa non è né male né bene (cioè ignorante, ma consapevolmente) desidera ed è amica del bene che la riguarda, cioè il sapere (e di una eventuale arte che è in grado di procurarlo), a causa della presenza del male, ovvero dell'ignoranza”.

Ma la confutazione torna però a confondere le acque. Essa si svolge in due fasi, e fa ancora uso centrale del paragone medico. In un primo momento si dimostra che ciò che è realmente amico è, propriamente parlando, solo *ciò in vista di cui* si è amici di ciascuna cosa, e non quello che prima si era chiamato amico. L'esempio che Socrate offre a chiarimento della perplessità di Menesseno è il seguente:

[...] «Ma forse in questo modo mi seguirai, e credo che anch'io saprò meglio quello che dico. Il malato, dicevamo poco fa, è amico del medico; non è così?» «Sì.» «E non è forse amico del medico a causa della malattia e in vista della salute?» «Sì.» «E la malattia non è senz'altro un male?» «Come no?» «E la salute?» dissi io. «È un bene o un male, o nessuno dei due?» «Un bene» rispose. «Dicevamo dunque, a quanto pare, che il corpo, che non è né bene né male, a causa della malattia, cioè a causa del male, è amico della medicina; e la medicina è un bene; e in vista della salute la medicina ottiene l'amicizia, e la salute è un bene. O no?» «Sì» «E la salute è un amico o un non-amico?» «Un amico.» (218e-219a)

Ma l'accettazione di queste premesse rischia di condurre ad un regresso all'infinito. Il giovane interlocutore accetta quindi con facilità che si debba postulare la presenza di un *proton philon* (219d1), in vista del quale tutte le altre cose sono amiche. Tralasciamo qui ogni collegamento tra questo passo e le compiute esposizioni platoniche della teoria delle idee: cercheremo invece di trovare una spiegazione delle contraddizioni seguendo il solo filo del paragone tecnico. Notiamo intanto come il soggetto che è amico della salute e della medicina non è sempre lo stesso: ora si parla del corpo, ora del malato, come se la cosa fosse indifferente. Ma vedremo tra poco la rilevanza che ciò potrebbe avere.

368 Cfr. *infra* [p. 216 e ss.](#)

369 Cfr. *ivi*, n. 58, p. 437.

Per mostrare che solo ciò in vista di cui si è amici può propriamente essere detto *philon*, viene tratto ancora un esempio dal campo del corpo e della medicina:

«Ragioniamo infatti così: qualora uno tenga qualcosa in gran conto, come talvolta un padre stima il figlio più di tutti gli altri beni, non terrà forse proprio costui anche qualcos'altro in gran conto, in vista del fatto che ritiene il figlio più importante di tutto? Se ad esempio si accorgesse che ha bevuto la cicuta, non terrebbe allora in gran conto il vino, se pensasse che questo salverà il figlio?» «Certamente» disse. «E dunque anche il recipiente in cui si trova il vino?» «Di certo.» «Forse che allora, tra un bicchiere di argilla e suo figlio (o tra il figlio e tre cotile di vino), non terrà in maggior conto nessuno dei due? O è piuttosto così: ogni cura del genere non è diretta a quelle cose che si procurano in vista di qualcosa, ma a quella in vista di cui si procurano tutte le cose di quel tipo. Anche se noi diciamo assai spesso che teniamo in gran conto l'oro e l'argento, tuttavia la verità non è questa, ma ciò che stimiamo più di tutto è quella cosa che ci sembra essere ciò in vista di cui ci si procura sia l'oro che tutto il resto» (219d-220a)

Ciò che vogliamo realmente, come Socrate sostiene anche nel *Gorgia* (467c-d), è il fine, non il mezzo. E dunque solo impropriamente ci riferiamo al mezzo come “amico”. Chi è realmente amico è solo il fine e, dunque, solo il *proton philon*: “per tutte le cose che dicemmo esserci amiche in vista di un'altra cosa amica, è manifesto che ciò lo diciamo a parole; ma in realtà amico sembra essere proprio quel qualcosa in cui terminano tutte le cosiddette amicizie” (220a-b). Con ciò la definizione su cui si era trovato un accordo è già in parte rimessa in discussione: non tutto ciò che conduce ciò che non è né bene né male verso il bene, a causa della presenza del male, può essere detto amicizia.

La seconda fase della confutazione riguarda invece il fatto che sia la presenza del male a causare l'amicizia verso il bene. È qui che bisogna cercare le ragioni del fallimento del ragionamento. L'ipotesi su cui si fonda questa fase della confutazione è che i mali vengano completamente a mancare.

«E dunque il bene è amato a causa del male, ed è così: se delle tre cose che dicevamo or ora, il bene, il male, ciò che non è né bene né male, due rimanessero, mentre il male si togliesse di mezzo e non toccasse nessuna cosa, né il corpo né l'anima, né le altre che dicemmo in sé e per sé essere né buone né cattive, non è forse vero che allora il bene non ci sarebbe utile a nulla, ma ci sarebbe divenuto inutile? Se infatti niente più ci fosse di danno, non avremmo alcun bisogno di nessun beneficio, e così senz'altro diverrebbe allora manifesto che amavamo ed eravamo amici del bene a causa del male, in quanto il bene è una medicina (*φάρμακον*) per il male, e il male è una malattia; ma quando non c'è malattia non c'è nessun bisogno della medicina. Così dunque è per natura il bene ed è

amato a causa del male da noi, che siamo a metà tra il bene e il male, mentre esso in sé e per sé non ha nessuna utilità» (220b-d)

E tuttavia questo esperimento mentale conduce, a quanto pare, ad un esito negativo:

«E forse che, per Zeus» dissi io, «se il male scompare, non vi saranno più né fame, né l'aver sete, né nessun'altra di tali cose? O vi sarà la fame, se vi saranno gli uomini e gli altri viventi, ma non sarà dannosa? E vi saranno sì la sete e gli altri desideri (*ἐπιθυμίας*), ma non saranno un male, dal momento che il male è scomparso? O forse è ridicola la domanda, cosa mai vi sarà allora e cosa no? Chi lo sa, infatti? Ma comunque sappiamo almeno questo, che anche ora è possibile che chi ha fame ne sia danneggiato, come è possibile anche che ne riceva un beneficio. Non è così?» «Certamente.» «E non è forse vero che anche ci ha sete e desidera tutte le altre cose del genere è possibile che desideri talvolta ottenendo un beneficio, talvolta un danno, talvolta nessuna delle due cose?» «Assolutamente.» «Se dunque i mali dovessero scomparire che motivo c'è per cui quelle cose che non si trovano a essere mali dovrebbero scomparire insieme ai mali?» «Nessuno.» «Vi saranno dunque desideri né buoni né cattivi anche qualora i mali scompaiano.» «Sembra di sì.» «Ma è allora possibile che chi desidera e ama (*ἐπιθυμοῦντα καὶ ἐρῶντα*) non sia amico di ciò che desidera e ama?» «Non mi sembra davvero.» «Vi saranno dunque, a quanto pare, certe cose amiche, anche una volta che siano scomparsi i mali.» (220e-221c)

La confutazione della definizione di 218b-c è così compiuta. Ma se i giovani interlocutori non possono che restare totalmente spiazzati ed ammirati di fronte ad un così ben riuscito esercizio eristico, il lettore che abbia ripercorso, come noi, la trama del paragone medico in altri dialoghi potrebbe essersi insospettito di fronte ad alcune assunzioni che Socrate compie con una certa leggerezza, ponendole come premesse del ragionamento. In particolare, a partire da 217b viene assunto senza problema che la malattia sia un male (*kakòn*), la salute, insieme alla medicina, un bene (*agathòn*). Ma un ragionamento simile a quello che nell'ultimo passo citato viene applicato alla fame, alla sete, ed a “tutte le altre cose del genere”, lo avevamo incontrato in *Lach.* 195c, ed ancora torneremo ad incontrarlo in *Mem.* IV, 2, 31-32. Nel nostro passo ciò che probabilmente Menesseno coglie dell'argomentazione è semplicemente che alcune volte per lo stesso corpo la fame è un bene: infatti, come abbiamo visto, la terapia medica richiedeva innanzitutto la riduzione dell'alimentazione (*VM*, 5), o un'alimentazione solo liquida. Il provare fame in quei casi è un bene, in altri un male: non risulta difficile quindi ammettere che la fame in sé stessa non sia né un bene, né un male. E per questa ragione, presumiamo, Socrate lascia del tutto indeterminato quali potrebbero essere gli altri desideri. Tuttavia, se per “bene” e “male” si intende ciò che propriamente Socrate è solito

intendere con ciò, ovvero bene e male morali, allora è altrettanto chiaro che anche la salute e la malattia, come nel *Lachete* e nei *Memorabili* (e dovremmo aggiungere, anche la vita e la morte: cfr. soprattutto la conclusione dell'*Apologia*), non possono essere inseriti che nel gruppo delle cose indifferenti. Alla luce di questa ipotesi proviamo a rileggere la precedente argomentazione.

Un aiuto importante può a questo punto venirci dall'*Alcibiade I*. Lì, infatti, è attraverso il ricorso alla nozione di *beltion* che viene evitata la confusione che, nel *Liside*, nasce a causa dell'uso indiscriminato dei termini *kakòn* e *agathòn*, tanto rispetto al corpo che rispetto all'anima (e ad ogni altro oggetto). Ogni arte mira ad un certo “bene”, ma questo “bene” non è altro che il *meglio* del suo oggetto specifico. Se nel linguaggio comune l'assunzione fatta a partire da 217b è del tutto plausibile (la malattia è un male, la salute è un bene), nella terminologia del paragone tecnico si sarebbe potuto assumere solo che la salute è il *meglio* del corpo, e la medicina è l'arte che di occupa di procurare questo *meglio*. Propriamente parlando, dunque, è il *corpo*, e non il malato a “desiderare” la salute ed avversare la medicina. Ma si può credere che anche i giovani interlocutori avrebbero opposto delle difficoltà se si fosse assunto che il corpo, in quanto tale, “è amico” della salute: da ciò, a nostro avviso, si rende necessario (ai fini della confutazione) confondere le acque riferendo l'amicizia, per la salute e per la medicina, ora al corpo (ad es. 217b3), ora al malato (ad es. 218e3). Allo stesso modo in cui il vuoto dello stomaco desidera (*ἐπιθυμεῖν*, 215e4) il riempimento, il corpo malato desidera la salute. E tuttavia solo impropriamente potremmo dire che il corpo “è amico” della salute, se è vero che l'amicizia che in fondo interessa nel dialogo è l'amicizia tra individui. D'altronde, come avevamo notato, fino a 217e-218b la medicina e il corpo sembrano semplicemente adoperati in parallelo all'anima, che ci aspetteremmo essere il solo soggetto della *philia*.

Ma al di là delle distinzioni terminologiche, che forse non possono essere sistematizzate senza forzare il testo del *Liside*, ci sembra che l'applicazione coerente del paragone tecnico possa offrirci chiare ragioni del fallimento delle definizioni di *philia*. Se ciascun settore in cui è possibile una conoscenza tecnica è distinto, e persegue il “meglio” del suo oggetto, più che il “bene”, allora è vero, come vuole 220e-221c, che tolto il male resteranno la fame e la sete. E allo stesso modo resterà la morte e la malattia, così come esisteranno ancora i sandali rotti, e nessuna di queste cose sarà né male né bene. Eppure il corpo continuerà a desiderare la medicina e la salute, così come i sandali rotti il martello e l'arte del ciabattino. Ma il “male” che è tolto nell'ipotesi è allora non più, come prima, genericamente il “meglio” di ciascun oggetto: si intende stavolta, in senso stretto, il *male*³⁷⁰ dell'anima. È allora ovvio che, tolto il

370 Scriviamo *bene* e *male*, da qui in poi, in corsivo per distinguerlo dal “bene” (e dal “male”) in senso lato, che

“peggio” rispetto all'anima, cioè il *male*, resterà nondimeno ciò che danneggia tutte le altre cose: le malattie, così come l'esser rotto del sandalo. Ma anche prima che il *male* venga eliminato, veramente “amico” può esser definito solo ciò che è amato dall'anima, ovvero il *bene*.

Veniamo dunque alla prima parte della confutazione. Veramente amico è solo ciò in vista di cui si è amici (il *pròton philon*), e non ciascun mezzo che ad esso può condurre. In senso puramente analogico, può essere affermato che come ogni mezzo della medicina, e l'arte stessa, non sono propriamente desiderati dal corpo malato, ma lo è solo la salute, allo stesso modo ogni mezzo di una eventuale tecnica di cura dell'anima, così come l'arte stessa o il maestro in quest'arte, non sono propriamente amici, ma lo è solo il *bene*. Una volta distinti gli ambiti di competenza delle varie arti, ci pare che questa assunzione non generi nessun problema: effettivamente in ciascun settore ciò che non è “né... né...” rispetto allo scopo specifico di ciascuna arte (il sandalo né funzionante né da gettare, ad es.), è “amico” (in senso improprio) del “bene” specifico (l'esser aggiustato del sandalo), ed anche (ancor più impropriamente) di ogni mezzo che vi conduce (il martello o l'arte del ciabattino), a causa della presenza del “male” specifico (il danno di questa o quella parte del sandalo).

I problemi sorgono qualora, come intenzionalmente fa Socrate, si confondano i diversi oggetti e settori, e si pretenda che l'oggetto, il fine o il mezzo di un'arte, o l'arte stessa (il corpo, la salute, il farmaco, o la medicina) abbiano un valore rispetto al fine di un'altra arte o sapere (il *bene*). Come vuole 220e-221c, la fame, la sete, il corpo stesso, la salute e la medicina non possono che essere indifferenti rispetto al *bene*, se con questo si intende il fine specifico di un'altra arte. Allo stesso modo lo stato del sandalo è in quanto tale indifferente rispetto alla salute del corpo (nonostante il danno che potrebbe procurare al corpo, se chi lo indossa cade per sua causa). Chi confonde inconsapevolmente gli ambiti di competenza si comporta come chi, in *Alc.I* 127e ss., pretende di prendersi cura di sé stesso nel momento in cui si prende cura del corpo, o di ciò che riguarda il corpo.³⁷¹ La confutazione di Socrate può aver successo solo perché i suoi interlocutori non sono affatto consapevoli di questa esigenza di considerare la cura dell'anima come una *techne* a sé stante: non ne sono consapevoli perché come la maggior parte degli uomini desiderano con trasporto la salute, il sandalo nuovo o una casa più grande, come se li considerassero elementi imprescindibili per il proprio benessere (*eudaimonìa*). L'anima del filosofo (cioè l'anima né ignorante né sapiente) desidera invece solo il proprio bene (che nella dottrina socratica sembra possa essere chiamato

abbiamo identificato con il “meglio” (e il “peggio”) dell'*Alcibiade I*.

371 Cfr. *supra*, [p. 191](#).

indifferentemente bene, giusto, virtù ecc., o anche *eudaimonìa*). E se qualcosa del filosofo continua a “desiderare” il cibo o la salute (se affamato o ammalato) è il corpo: l'anima non si lascia però trasportare e coinvolgere da questi desideri, o dalle opposte paure, ma è consapevole che rispetto al “sé stesso” (rispetto all'anima, cfr. *Alc.I*, 129b-130e) quelle cose sono indifferenti.

Gli stoici svilupperanno questo tema, denominando *épithymia* la sola inclinazione (*orexis*) irragionevole (cioè basata su un giudizio errato) dell'anima (o meglio della parte direttrice dell'anima, *l'hegemonikon*) nei confronti di un oggetto indifferente, e *phobos* l'avversione (*ekkklisis*) corrispondente. L'anima del saggio non è invece mossa verso questi oggetti (gli “indifferenti”, *adiaphora*), né desidera in senso proprio alcunché (cfr. Epitteto, *Manuale*, §2): l'inclinazione (*orexis*) ragionevole è denominata *boulesis*. Il raggiungimento della salute dell'anima richiede, per gli stoici (e, ci pare, anche per Socrate) che il *bene* dell'anima non si confonda con il *meglio* proprio di altri oggetti (come il corpo). Tuttalpiù la salute, la vita, la salvezza del figlio, e quindi il farmaco e la medicina, devono essere “voluti” in quanto *preferibili*, sinché il loro ottenimento non entra in conflitto con la pratica della virtù propria dell'anima. Ma l'anima non deve essere trascinata a desiderare ciò che non dipende da lei e che, in ultima istanza, non la riguarda: chi lascia che la propria anima sia trascinata a desiderare la sopravvivenza propria, o del figlio, non può non incorrere nella punizione che spetta a chi, non ponendo le cause per la salute dell'anima, non può godere degli effetti.³⁷²

Pur volendo tralasciare le motivazioni per le quali Socrate di fronte a Liside e Menesseno commetterebbe intenzionalmente l'errore di considerare la salute e la malattia dei beni, rendendo aporetico tutto il ragionamento, resta tuttavia sicuramente un problema da risolvere rispetto alla confutazione di 220b-221c. Se infatti viene sottratto il male, si diceva, ciò che è né male né bene dovrebbe smettere di desiderare il bene, come se il bene non fosse in sé stesso desiderabile. Ciò appare evidentemente problematico, e tuttavia ci pare che il caso sia riconducibile ad un altro già considerato da Socrate. Una volta distinti gli ambiti dell'anima e del corpo, il corretto parallelo da stabilire sarebbe tra l'assenza di malattie (o di fame) e il desiderio della medicina (o della culinaria) da un lato, e dall'altro l'assenza di male morale e ignoranza, e il desiderio di saggezza e del *bene*. Tolto in ciascun ambito il “male” specifico, è evidente come anche il desiderio specifico, o l’“amicizia”, vengano a mancare: il corpo infatti non è “né in salute né rovinato dal male” quando è malato, e se si dice che il corpo è in sé stesso “né buono né cattivo”, lo si intende rispetto all'ambito morale (buono o cattivo *stricto*

372 Cfr. infra, [p. 202-3](#). Per i riferimenti alle fonti stoiche, si veda J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 80-101, in particolare pp. 88-89.

sensu). Allo stesso modo l'anima non è “né buona né cattiva”, ovvero “né ignorante né sapiente”, quando è ignorante, pur essendone consapevole. Eliminando in ciascun ambito il male specifico (la malattia, l'ignoranza), dunque, è evidente il perché “ciò che non è né... né...” non è più amico del bene: infatti “ciò che non è né malato né in salute”, ovvero “né ignorante, né sapiente”, svanite rispettivamente la malattia e l'ignoranza, semplicemente non esiste più. Tolti i mali rispettivi, restano cioè un'anima buona, e un corpo sano, che non desiderano il sapere e la salute perché ormai simili ad essi (e si era escluso già che il simile potesse essere amico del simile). In altre parole la confutazione si reggeva ancora una volta sulla confusione tra gli ambiti di competenza di diversi saperi: ipotizzando la sparizione dei mali, si sarebbe dovuto intenderla o in senso stretto (cioè dei mali dell'anima – ma in tal caso è scontato che continuino ad esistere i desideri del corpo), o in senso lato (ma in tal caso anche la fame e la sete sparirebbero).

Richiederebbe troppo spazio, a questo punto, tornare a riconsiderare, alla luce di quanto detto, le definizioni di amicizia come attrazione dei simili, o dei contrari. Ma di un problema almeno bisogna fare menzione: se teniamo in piedi le confutazioni delle prime due definizioni, e con esse la concezione utilitaristica dell'amicizia su cui, almeno in parte, tali confutazioni si fondavano, dobbiamo trarre due conseguenze. Da un lato anche chi sia amico di un maestro di Virtù, ovvero di un medico dell'anima, lo è solo in vista del proprio *bene*, e quindi solo impropriamente. In secondo luogo, il Buono, ovvero il perfetto Virtuoso, Saggio, e medico dell'anima, non potrebbe amare né i propri simili, né tanto meno i propri allievi: essendo autosufficiente (*Lis.* 214e-215c) non ha infatti bisogno di nulla, ma paradossalmente, in quanto giusto e virtuoso, dovrà dedicarla la propria vita al *bene* altrui: in quanto medico dell'anima, sarà sua virtù e attività specifica (cfr. *Resp.* 341c) quella di “rendere migliore”, e quindi più felice, qualsiasi individuo appartenente alla specie umana. Proprio in quanto autosufficiente, e dunque efficacemente egoista, sarà anzi l'unico realmente capace e con una reale volontà di essere di aiuto agli altri senza anteporvi la propria ricchezza, il potere, la propria salute, o la propria stessa vita.

È giunto ormai, tuttavia, il momento di abbandonare gli scritti socratici di Platone e affrontare i passi dei *Memorabili* senofontei in cui più chiaramente si fa riferimento alla medicina, per esaminare se e in quale misura il paragone medico mantenga anche qui un ruolo centrale.

§3 Il corpo, la medicina e le tecniche nei *Memorabili*.

Numerosi sono i riferimenti alla medicina nei *Memorabili*, come numerosi i riferimenti alle tecniche in generale. Già dal riferimento alle altre *technai* si possano trarre interessanti elementi di parallelo con quanto sin qui visto nelle opere socratiche di Platone da un lato, e negli scritti ippocratici dall'altro. In primo luogo, dunque, ci soffermeremo su alcuni importanti passi contenenti riferimenti alle tecniche in generale, e cercheremo di trarne indicazioni utili a definire il sapere di Socrate nei *Memorabili*. Interessanti e numerosi sono poi in Senofonte i riferimenti al corpo ed alla disciplina che lo riguarda in quanto tale: in secondo luogo ci occuperemo quindi dei suggerimenti di “regime”, o “dietetici” (nel senso ampio del greco *diaita*), messi in bocca da Senofonte allo stesso Socrate, ed altri generici riferimenti alla medicina. Infine giungeremo a verificare in che misura e in che modo è possibile rinvenire anche nei *Memorabili* passaggi che in maniera chiara prospettano un parallelo tra l'anima e il corpo, e tra l'arte che si occupa della seconda e quella che dovrebbe occuparsi della prima.

In primo luogo osserviamo come il riferimento alle tecniche sia adoperato da Senofonte (o da Socrate) per rendere chiaro in maniera retoricamente vivace quale sia lo scopo di ciascun sapere. In I, 2, 32 è narrato un episodio della cui storicità non v'è ragione di dubitare. Socrate si serve del riferimento all'arte dell'allevatore per chiarire quale sia il compito di un governante. L'episodio, stando a quanto ci racconta Senofonte, si svolge sotto il regime dei Trenta, e mette Socrate in aperta contrapposizione ai governanti:

[...] Ma tutto venne alla luce: poiché infatti i Trenta uccidevano molti cittadini, e non i peggiori, e molti inducevano a commettere ingiustizia, una volta Socrate disse che gli sarebbe sembrato sorprendente se uno, diventato pastore di una mandria di buoi e resi i buoi minori di numero e peggiori, non riconoscesse di essere un cattivo bovaro, e ancora più sorprendente se uno assunta la guida dello stato e avendo resi i cittadini minori di numero e peggiori, non se ne vergognasse, né pensasse di essere una cattiva guida della città. (I, 2, 32)

In tutta evidenza il passo può essere connesso con quanto già visto soprattutto nell'*Alcibiade I*: lo scopo dell'arte corrisponde al *meglio* (*beltion*) del suo oggetto. Questo *meglio* è infatti ciò che è *corretto* (*orthón*) in quell'ambito disciplinare, e consegue all'agire “a regola d'arte” (*katà tèn techne*).³⁷³ Similmente in *Resp. I* il medico è usato come esempio per dimostrare che il governante, in quanto tale, lavora per l'utile dei cittadini e non per il proprio:

373 Cfr. *supra*, [pp. 145](#).

“la medicina non mira all'utile della medicina, ma all'utile del corpo” (342c1-2). Nel nostro passo dunque il dovere del governante è identificato nel mantenere o incrementare il numero dei cittadini e, soprattutto, nel renderli migliori, o almeno non peggiori (cfr. *Gorgia*, ad es. 521a). Che d'altronde ciò di cui si occupa Socrate possa esser definito anche come “arte politica” è chiaro in Platone: nel *Gorgia* lo ricordiamo, Socrate attribuisce a sé solo tra i suoi contemporanei la “vera arte politica” (521d), e dall'*Alcibiade I* abbiamo soprattutto compreso come l'arte avente per scopo la giustizia sia la stessa sia rispetto alle relazioni tra Stati che a quelle tra privati, così come in relazione a sé stessi (cfr. in partic. 125c-d). Ma che la virtù sia quel sapere che rende capaci di aver cura non solo di sé stessi e dei propri affari, ma anche degli affari della *polis*, è, come vedremo, non meno chiaro nei *Memorabili*.

La metafora dell'allevamento è richiamata esplicitamente in III, 2, ove è riassunto il discorso che una volta Socrate tenne ad uno che era stato eletto stratego.

«Perché pensi che Omero attribuisca ad Agamennone l'espressione “pastore di popoli”? Forse in considerazione del fatto che, come il pastore deve provvedere a che le pecore siano sane e salve e abbiano l'occorrente e si realizzi il fine per il quale sono allevate, allo stesso modo anche lo stratego deve provvedere a che i soldati siano sani e salvi e abbiano l'occorrente e si realizzi il motivo per cui fanno la spedizione? E combattono per poter ottenere maggior benessere (εὐδαιμονέστεροι ὦσιν) dalla sconfitta del nemico. (III, 2, 1)

Come lascia intendere già l'ultima frase del passo, il fine in questione non è ristretto all'ambito militare. Infatti “tutti affrontano la guerra nella speranza di avere una vita migliore possibile (ἵνα ὁ βίος αὐτοῖς ὡς βέλτιστος ᾖ) ed eleggono gli strateghi perché siano loro guida nel raggiungimento di questo scopo” (2, 3). Lo stratego quindi, come il re, è scelto non perché si prenda cura di sé stesso “ma perché anche coloro che l'hanno scelto vivano in prosperità”. Così conclude Senofonte: “E così, indagando quale fosse la virtù propria del buon comandante, metteva da parte tutte le altre qualità, e lasciava come essenziale quella di rendere felici (εὐδαιμοναῖς ποιεῖν) coloro su cui comandava” (2, 4).

Similmente viene definito il dovere dell'ipparco nel capitolo seguente (III, 3). Chiedendo al giovane ipparco per quale scopo ha voluto ricoprire la carica, dopo aver escluso che l'abbia fatto per stare alla testa dei cavalieri nelle sfilate (“perché sono gli arcieri a cavallo quelli che vengono ritenuti degni di questo onore”) o per essere conosciuto da tutti (“perché anche i pazzi sono conosciuti da tutti”), conclude: “Ma forse perché intendi restituire la cavalleria, dopo averla resa migliore (βέλτιον) per la città, ed esser causa di qualche bene per essa col tuo

comando, nel caso ci sia bisogno dei cavalieri?” (3, 2). Dopodiché il capitolo prosegue descrivendo con dovizia di particolari le indicazioni offerte da Socrate per rendere migliori tanto i cavalli quanto i cavalieri.³⁷⁴

Quale sia il *meglio* di cui si occupa Socrate è chiarito in uno dei passi senofontei che più sinteticamente testimoniano l'abitudine socratica di prendere ad esempio le *technai*. Si tratta del racconto di ciò che seguì al citato episodio in cui Socrate paragona i Trenta a cattivi bovari. Crizia e Caricle intendono vietare a Socrate di praticare l'arte dei discorsi, ma interrogati ripetutamente rispetto al contenuto esatto del divieto, si trovano in difficoltà (Socrate domanda ad esempio se sia vietato discorrere con i giovani, anche nel caso che sia un giovane a vendere qualcosa al mercato). Finché Crizia scopre le carte e rivela la ragione per cui Socrate è stato convocato:

«Ma bisognerà che tu lasci in pace costoro, calzolai, costruttori e fabbri; penso davvero che ormai siano stufi di essere tirati in ballo da te.» «Allora» disse Socrate «devo fare a meno anche delle cose che io traevo come esempio da loro, e cioè il giusto, il santo e tutti gli altri valori (τοῦ τε δίκαιου καὶ τοῦ ὁσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων)?» «Sì, per Zeus,» disse Caricle «e anche dei bovari devi fare a meno. Se no, stai attento a non fare diminuire tu il numero dei buoi.» (I, 2, 37)

Il passo ci dice chiaramente la ragione del richiamo socratico alle tecniche: anche nel trattare argomenti bassi e quotidiani, il pensiero di Socrate è rivolto (come nei casi appena visti dello stratego e dell'ipparco) sempre ai valori morali. Se dunque una qualche arte risulterà essere attribuibile a Socrate nei *Memorabili*, sulla base di questo passo possiamo sin d'ora affermare che essa si occupa non di come meglio fabbricare calzature, case o oggetti in metallo, ma di come praticare “il giusto, il santo e tutti gli altri valori”.

Ma qual è l'oggetto cui si applica un tale studio? Ovvero, a cosa si riferisce il giusto, di cosa è il *meglio*? Due indicazioni ci provengono da un passaggio del primo libro che abbiamo già in parte citato, richiamando alla memoria ciò che si è letto nell'*Alcibiade I*.

Al contrario allontanò molti da tali vizi [empietà, intemperanza ecc.] facendo desiderare loro la virtù (ὁρετῆς ποιήσας ἐπιθυμεῖν) e facendoli sperare che, se avessero coltivato sé stessi (ὅν ἑαυτῶν ἐπιμέλονται), sarebbero diventati dei veri gentiluomini (καλοὺς κἀγαθοὺς). E tuttavia non si pose mai come maestro in questo, ma poiché era evidente che aveva egli stesso tali qualità, comunicò a quelli che vivevano con lui la speranza che, se lo avessero imitato, sarebbero diventati simili a lui. Inoltre

374 Cfr. *infra* p. 200.

egli, per parte sua, non trascurava la cura del corpo [...] ³⁷⁵ Sosteneva che tale condotta è sufficientemente buona per la salute e non è di ostacolo alla *cura dell'anima* (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν). (corsivi miei; I, 2, 2-4)

Si tratta quindi di prendersi cura di “sé stessi”, ovvero dell’“anima”. In ciò Socrate non si professava maestro, ma a quanto pare i suoi discepoli, come Senofonte, ritenevano di poter praticare correttamente la cura di sé, e perseguire in tal modo la virtù, vivendo con lui ed imitandolo.

Un altro passo suggerisce che sia valido per il Socrate senofonteo ciò che abbiamo visto esser vero per il Socrate dell'*Alcibiade I*: medesima è l'arte che persegue il medesimo scopo rispetto ad oggetti differenti. In III, 6, al giovane Glaucone che vuole lanciarsi, non ancora ventenne, nell'agone politico, Socrate consiglia di provare ad amministrare, prima della città, che è composta da diecimila famiglie e patrimoni, il solo patrimonio e la casa (*oikos*) dello zio Carmide:

«[...] E se sarai capace di fare questo, proverai ad amministrarne di più [di case]. Se invece non sei capace di giovare a una sola, come potrai giovare a molte? Allo stesso modo, se uno non fosse capace di portare un talento, non sarebbe evidente che non deve cercare di portarne di più?» «Io veramente» disse Glaucone «potrei fare qualcosa di buono per il patrimonio di mio zio, purché fosse disposto a obbedirmi.» «E se non sei capace» ribatté Socrate «di ottenere l'obbedienza di tuo zio, credi di riuscirci con tutti gli Ateniesi insieme a lui? [...] » (III, 6, 14-15)

Allo stesso modo, anche nei *Memorabili* l'occupazione di Socrate (la virtù da lui coltivata) è la stessa che rende capaci di agire giustamente come cittadini nello Stato, come privati rispetto a sé stessi e agli altri, e la stessa che rende capaci gli Stati di agire reciprocamente secondo giustizia. Nel caso di Glaucone, come in quello di Eutidemo (IV, 2) è di politica che vogliono occuparsi i giovani che sono richiamati innanzitutto alla conoscenza delle proprie reali capacità e di sé stessi. In IV, 2, 24-25 il richiamo al motto delfico è esplicito:

«[...] E hai visto che sul tempio, da qualche parte, c'è scritto “conosci te stesso”?» «L'ho visto.» «Forse, allora, non hai dato importanza a quella scritta oppure ti sei impegnato a ricercare chi sei?» «Per Zeus, no davvero.» confessò «Credevo, almeno questo, di saperlo bene; non sarebbe stato facile conoscere qualcos'altro, se non conoscevo neanche me stesso.» «Forse ti pare che conosca se stesso chi conosce soltanto il proprio nome o piuttosto chi si rende conto delle proprie capacità (τῇν ἑαυτοῦ δύναμιν), indagando su se stesso, quale è rispetto alle possibilità dell'agire umano, come coloro che,

375 Cfr. *supra*, [p. 203](#).

volendo comprare dei cavalli, non ritengono di conoscere l'esemplare che vogliono conoscere, finché non hanno appurato se è obbediente o disobbediente, forte o debole, veloce o lento e come stanno tutte le altre caratteristiche che convengono o nuocciono all'utilizzazione dei cavalli?» «Mi pare che le cose stiano così: chi non conosce le sue possibilità non conosce se stesso (ὁ μὴ εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἄγνοεῖν ἑαυτόν).» (IV, 2, 24-25)

Coloro che conoscono sé stessi, dunque, non solo vivono una vita esente da errori perché fanno da soli ciò di cui sono capaci, e rimettono ad altro ciò in cui non sono capaci (come in *Alc.I* 117d-e), ma “sono in grado di esaminare anche gli altri uomini (τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοлиμάζειν) e con l'aiuto degli altri ricavano dei beni e si guardano dai mali” (2, 26, 10). Il sapere che riguarda sé stessi, dunque, e quello che consente di agire con successo e compiere grandi imprese per sé e gli altri, si equivalgono: coloro che conoscono sé stessi, infatti, “sapendo quel che fanno, ottengono ciò per cui lavorano, diventano celebri e onorati; e i loro simili volentieri li frequentano e quelli che falliscono nelle loro imprese desiderano ricevere da questi consigli su se stessi ed averli come capi [...]” (2, 28).

Che d'altronde ciò di cui si occupa Socrate abbia a che fare con la politica è confermato da tutto il contesto di IV, 2. Eutidemo, che al termine del capitolo si decide a frequentare Socrate ogni giorno, arrivando fino ad imitarne “certe abitudini” (2, 40), era appunto nell'arte politica che voleva diventare esperto:

[...] uno domandò se Temistocle, grazie alla frequentazione di qualche sapiente oppure per dote naturale, era di tanto superiore ai concittadini, che la città guardava a lui quando c'era necessità di un uomo di molto valore; Socrate volendo provocare Eutidemo rispose che era da sciocchi credere che nelle arti degne di poco impegno (τὰς μὲν ὀλίγον ὄζιας τέχνας) non si possa diventare bravi senza *maestri* capaci, mentre il saper comandare la città (προεστάναι πόλεως), che è il compito più difficile di tutti, sia spontaneo negli uomini. (IV, 2, 2)

Ma su questo capitolo del libro quarto torneremo ancora, poiché contiene un esplicito parallelo tra medicina ed arte politica. Limitiamoci per ora a notare come esso ci testimoni un aspetto importante, già emerso in Platone, del richiamo socratico alle tecniche: nella virtù, non meno che nelle altre “arti”, c'è bisogno di buoni maestri per diventare eccellenti. Più in generale è nei *Memorabili* ribadito spesso, e in molti modi, che per farsi obbedire in ciascun campo bisogna sapere. È questo forse l'aspetto che più caratterizza il richiamo alle tecniche in Senofonte, rispetto ai dialoghi giovanili di Platone: chi sa è anche chi meglio sa farsi obbedire. In III, 5, 21 e ss., ad esempio, il paragone è tra strateghi da un lato e maestri di

musica e istruttori di ginnastica dall'altro. I secondi sono in grado di farsi ascoltare, mentre i primi, pur comandando uomini che si suppongono migliori di tutti gli altri cittadini (cavalieri e opliti) non riescono a rendere disciplinato l'esercito:

«Forse è perché» disse Socrate «in questo campo li comandano uomini che non hanno nessuna competenza. Non ti accorgi che nessuno mette mano a comandare citaristi e coreuti o ballerini se non lo sa fare, né pugili né pancratiasti, ma tutti quelli che li comandano sono in grado di dimostrare dove hanno appreso i principi per cui comandano e invece la maggioranza degli strateghi opera nell'improvvisazione? [...]» (III, 5, 21)

Allo stesso modo in III, 6 il giovane Glaucone, come abbiamo visto, viene invitato a studiare la situazione economica e militare della *polis*, e ad esercitarsi nell'amministrazione del patrimonio dello zio, prima di gettarsi nell'agone politico. Il rischio che si corre nel tentare di praticare un'arte che non si è appresa da nessuno né ricercata per proprio conto è quello di rendersi ridicoli:

[...] in ogni impresa, quelli che ottengono buona reputazione e sono ammirati, appartengono al gruppo di coloro che sono i più preparati (*ἐκ τῶν μάλιστα ἐπισταμένων*), mentre chi ottiene cattiva reputazione e disprezzo, appartiene al gruppo dei più ignoranti (*ἐκ τῶν ἀμαθεστάτων*) (III, 6, 17)

E tuttavia non è evidentemente presso i sofisti che Socrate invita seriamente ad andare ad imparare l'arte di curarsi degli affari dello stato. In III, 1 un giovane che aveva il desiderio di diventare stratego viene invitato da Socrate a seguire un corso di Dionisodoro perché sarebbe degno d'esser punito chi “trascurando di imparar[e] l'arte, tuttavia si desse da fare per essere eletto” (1, 3), molto più di chi “si mettesse a fabbricare statue senza aver imparato a fare lo scultore” (1, 2). Ma al suo ritorno il giovane è messo alla prova, e le sue conoscenze risultano insufficienti. Ciò che Socrate afferma ironicamente accogliendo il giovane di ritorno dal corso del sofista vale la pena d'esser citato:

Non vi pare, amici, che come Omero diceva di Agamennone che era 'degno d'onore', allo stesso modo anche questo qui dopo che ha imparato a essere stratego appaia più 'degno d'onore'? Chi ha imparato a suonare la cetra, è citarista anche quando non suona, e *chi ha imparato a guarire*, è ugualmente *medico* anche se non esercita e così anche costui da questo momento sarà stratego per la vita, anche nel caso che non venga eletto da nessuno. Invece chi non ha le conoscenze necessarie, non è né generale né medico, neanche se tutti gli uomini gli dessero il voto. (III, 1, 4)

Il passo sembra volto a sottolineare che non è sufficiente che il pubblico creda o consideri qualcuno sapiente in un certo ambito per definirlo tale. Se costui non ha acquisito la conoscenza necessaria non è semplicemente esperto di quell'ambito, e questa realtà non può essere modificata se non apprendendo quel qualcosa. Viceversa chi è medico, giusto o generale, lo è per tutta la vita, e non c'è bisogno che gli venga riconosciuto. Ciò potrebbe in certo senso apparire banale. Ma in primo luogo si tratta di un'affermazione contraria al relativismo ed alla onniscienza professate e praticate in ambito sofistico: se rispetto a un oggetto c'è una correttezza, c'è un *orthón*, allora non è sufficiente saper persuadere chicchessia del proprio sapere. La politica, come le arti, non è questione di acquisire il potere, ma di saperlo esercitare. In secondo luogo il medesimo ragionamento, traslato in ambito morale si carica di significato ulteriore: non è sufficiente che gli altri ci considerino giusti, buoni, coraggiosi, o sapienti, né è necessario. Chi possiede il sapere morale non ha bisogno che gli venga riconosciuto, e anche se viene ingiustamente punito, il suo sapere non viene scalfito (cfr. *Gorg.* 521c-522e, *passim*). Chi invece non possiede quel sapere non può ricavarne alcuna utilità "neanche se tutti gli uomini gli dessero il voto". Ovvero, qualunque siano gli onori, le cariche, o le ricchezze ottenute perché si è considerati "migliori", *kaloí kai agathoi*, se non si possiede la virtù non ci si può avvalere neanche dei suoi effetti: ovvero non si può essere realmente utili né a sé stessi né agli altri (cfr. I, 2, 51-4). L'insegnamento del sofista Dionisodoro mirava probabilmente non a formare in modo completo gli strateghi quanto a fornire un certo numero di conoscenze fondamentali, adatte a far mostra di sé per ottenere l'elezione alla carica.

La connessione tra la competenza e la capacità di farsi obbedire è ribadita in modo ancor più chiaro nel prosieguo di un capitolo già in parte citato. In III, 3, 9, Socrate, dopo aver offerto al giovane ipparco suggerimenti su come rendere migliori tanto i cavalli quanto i cavalieri, gli fa osservare che nessun vero vantaggio si può realizzare senza obbedienza:

«Ma qual è il modo, o Socrate, in cui meglio uno potrebbe spingerli a obbedire?» «Questo di certo lo sai, che in ogni impresa gli uomini son disposti a obbedire in particolar modo a coloro che considerano i migliori. Così appunto nelle malattie obbediscono totalmente a chi considerano il medico più capace, e nella navigazione al miglior timoniere, e nell'agricoltura al miglior contadino» (III, 3, 8-9)

La sola competenza però non è sufficiente: anche il saper parlare risulta qui essere

necessario.

[...] insegnerai loro che obbedirti sarà per loro insieme onore e salvezza.» «Ma come potrò insegnare ciò?» «Per Zeus, è molto più semplice che se tu dovessi insegnare che le cose cattive sono migliori delle utili.» «Intendi dire» chiese «che l'ipparco, oltre al resto, deve preoccuparsi anche di saper ben parlare?» «E tu credevi» replicò «che l'ipparco dovesse essere muto? [...]» (III, 3, 10-11)

Segue un elogio della parola, attraverso la quale sono possibili molti utili apprendimenti. Non si può qui approfondire l'analisi del passo, né confrontarlo puntualmente con la trattazione della retorica nei dialoghi platonici. È il caso però di notare che esso ci pare tutt'altro che in contraddizione con l'immagine della “buona retorica”, strumento di persuasione del vero, rappresentata nel *Fedro* e, come sostenuto, compatibile con la trattazione della retorica offerta dal *Gorgia*.³⁷⁶

Un altro passo si riferisce all'arte del governare negli stessi termini in cui in III, 3 si tratta del farsi obbedire da una categoria particolare di persone (cavalieri, malati, naviganti ecc.):

Diceva che re e comandanti non sono coloro che hanno lo scettro, né quelli che sono eletti da altri, né quelli che ottengono il comando per sorteggio, né con la forza o con l'inganno, ma coloro che sanno governare. [...] sulla nave colui che sa è il comandante, mentre il proprietario della nave e tutti gli altri che sono a bordo obbediscono a colui che sa, e nell'agricoltura fanno così i proprietari dei campi, e nella malattia gli ammalati, e nell'esercizio fisico chi lo pratica, e tutti gli altri che possiedono qualche cosa che abbisogna di cure: se pensano di saperlo fare, se ne occupano, se no, non solo obbediscono agli esperti, se ve ne sono, ma, quando non ce ne siano, li mandano anche a cercare per poter fare ciò che si deve, obbedendo a loro. (III, 9, 11)³⁷⁷

E chi si comporta diversamente (un tiranno che non voglia ubbidire al medico ad es.; cfr. *Alc.I* 134e-135a) subisce una punizione non da poco: “E come [...] potrebbe disobbedire, dal

376 Cfr. *supra* §1.1.

377 Cfr. III, 4, 6 e ss., apparentemente in contraddizione con quanto stiamo dicendo: “[...] è proprio dello stesso uomo guidare bene un coro o un esercito [...] in quanto qualunque cosa uno comandi, se conosce ciò di cui c'è bisogno ed è capace di procurarlo, sarà un buon capo, sia che comandi un coro, o un casa, o uno stato o un esercito”. Ma nella descrizione dell'arte del comando contenuta in questo passo, i compiti cui si dedicano l'amministratore e il comandante sono gli stessi (4, 7-12): e tra questi compiti c'è il saper scegliere i migliori tecnici in ciascuna arte necessaria per il raggiungimento del fine (4, 4), e dunque, così come in III, 9, è in ultima istanza agli esperti che bisogna obbedire in ciascun abito. Cfr. Johnstone, *Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style*, in Vivienne Gray (a cura di), *Xenophon, Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010, pp. 137-166, in particolare cfr. pp. 153-4.

momento che esiste una punizione per qualcuno che non obbedisca a chi dà buoni consigli? Infatti nell'azione in cui uno non obbedisce a chi lo consiglia bene, certo sbaglierà e sbagliando sarà punito” (9, 12). Il sapere, ed il saper dimostrare il proprio sapere, sono dunque condizioni necessarie per ottenere vera obbedienza, anche se a quanto pare non sufficienti: è ben possibile che un tiranno non obbedisca al sapiente. E tuttavia chi non obbedisce al sapiente viene poi punito inevitabilmente, non dalle leggi umane ma dalla “legalità naturale” dell'oggetto in questione. Come in IV, 4, 19-25 si fa qui riferimento ad una legalità divina, che corrisponde a nostro avviso a quella della natura.³⁷⁸ laddove c'è un modo *corretto* di comportarsi, ad esempio al fine di guarire il corpo di un malato, è inevitabile che chi si comporta diversamente venga punito. Ciò è scontato anche per il nostro senso comune, e ciascuno si comporta seguendo questo principio nel caso di una malattia e in ogni altro settore ove esista un sapere specialistico affidabile. Ciò che è meno scontato è ovviamente l'applicazione del medesimo principio alla morale. Tale supposizione di una legalità “naturale”, ovvero “divina” (una legge “non scritta”, IV, 4, 19) rispetto alla *psyché* e all'equilibrio che la concerne, è a nostro avviso il fondamento dell'eudaimonismo etico. Il senso più profondo in cui la competenza pare garantire il potere in ambito etico e politico, non concerne l'effettivo ottenimento di cariche pubbliche e l'effettivo esercizio del potere (che può ben finire in mano a chi non è competente a causa dell'errore di un tiranno o di un popolo elettore: ma cfr. III, 1, 4, il medico è tale anche se nessuno gli dà il voto), ma riguarda la necessità che chi non ubbidisce al vero governante (cioè a chi sa governare) venga privato del bene più grande (la felicità), allo stesso modo in cui chi non ubbidisce al buon medico non può non essere privato della salute.³⁷⁹

378 Si accetta qui sostanzialmente la già ricordata posizione di Otto (le leggi non scritte “n'expriment pas, en effet, une prohibition ou une limite aux action humaines [...] mais plutôt une «nécessité cosmique» inhérente aux choses elles-mêmes”, Stavru, *op.cit.*, p. 77), o la non molto dissimile lettura di D.M. Johnson (“la nature divine des lois non écrites, leur supériorité par rapport aux lois codifiées par écrit, résiderait dans leur universalité et dans la nécessité du châtement en cas de transgression, et non dans le fait qu'elles ont été «promulguées» par le diux”, *ibid.*).

379 Riguardo le “leggi non scritte” (*agraphoi nomoi*) di *Mem.* IV, 4, 19-25, cfr. A. Stavru, *op. cit.*, il quale dopo aver ripercorso la storia delle interpretazioni di questo passo, recupera la posizione di Walter Friedrich Otto, il quale metteva il passo al centro della sua interpretazione del pensiero socratico: “La confiance dans les *agraphoi nomoi* est donc selon Otto une sorte de condition ontologique de la pensée et de la morale de Socrate” (p. 82). Mettendo in relazione il passo con *Apologia* 30c, Otto suggeriva in sostanza che la morale socratica si fonda sulla fede nella coincidenza tra la sfera del *nomos* divino, e quella della *physis* umana (*ivi*, p. 78): una fiducia “d'une part, dans la structure de la réalité elle-même, c'est-à-dire dans le fait que la réalité est constituée de façon à permettre au bien de lui correspondre, et d'autre part dans la capacité du bien de

Ma veniamo ora a considerare i passi in cui il riferimento è non alle tecniche in generale, ma proprio alla medicina e al corpo: in primo luogo ci occuperemo dei riferimenti in cui non è implicato necessariamente un parallelo tra anima e corpo, ma dove l'accento delle affermazioni socratiche pare essere precisamente sulla cura del corpo in quanto tale.

Rispetto al modo di comportarsi rispetto al corpo, ciò che Socrate faceva e ciò che consigliava era, come si può immaginare, lo stesso regime “spartano”, basato sulla semplicità e sull'esercizio di sopportazione di piccoli disagi, che lui stesso conduceva.

[...] egli, per parte sua, non trascurava la cura del corpo (τοῦ σώματος αὐτός τε οὐκ ἡμέλει) e non lodava quelli che lo facevano. Condannava l'eccesso di fatica che deriva dall'aver mangiato troppo, approvava al contrario il faticare moderatamente per digerire quelle cose che si mangiano con appetito. Sosteneva che tale condotta è sufficientemente buona per la salute e non è di ostacolo alla cura dell'anima (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν) (I, 2, 4)

Come osserva Anna Santoni in nota, l'“eccesso di fatica” si riferisce al regime imposto dai maestri di ginnastica, basato su una alimentazione sovrabbondante e molto esercizio. Un regime, lo ricordiamo,³⁸⁰ criticato anche nei testi ippocratici come un “eccesso di salute” che finisce per essere vicino alla malattia. Il consiglio di Socrate è invece di curarsi del corpo il minimo indispensabile, cercando di ridurre quindi anche i problemi che possono derivare da uno scarso esercizio. Per questo ad esempio (in III, 12) Socrate si trova a consigliare, ad un giovane che trascurava l'esercizio, di cambiare le proprie abitudini. Il giovane Epigene obietta che non essendo un atleta non si sente in dovere di tenersi in esercizio, ma Socrate risponde:

[...] ti pare che sarà una piccola gara la lotta contro i nemici a rischio della vita, che gli Ateniesi faranno quando capiterà? E invero non pochi, proprio per la cattiva condizione fisica, perdono la vita affrontando i pericoli della guerra o si salvano con infamia. E molti per questa stessa ragione son catturati vivi [...]. E molti si guadagnano cattiva fama, perché sembrano esser vigliacchi a causa della mancanza di vigore del loro corpo. [...] (III, 12, 1-4)

E dopo aver ancor meglio descritto i danni che in guerra si possono subire a causa della cattiva forma fisica, e dei vantaggi che invece si possono trarre da un corpo ben esercitato, Socrate continua:

s'adapter à cette réalité, donc confiance en l'efficacité du bien” (*ivi*, p. 81).

380 Cfr., *supra*, [p. 94-5](#).

Per ogni loro azione gli uomini hanno bisogno del corpo. In tutte le utilizzazioni del corpo è molto importante che esso sia nelle condizioni migliori; perché anche nell'esercizio del pensiero, cosa in cui credi ci sia un bisogno minimo del corpo, chi non sa che si fanno grandi sbagli perché il corpo non è in salute? E la perdita della memoria (*λήθη*), la depressione (*ὀθυμία*), il malumore (*δυσκολία*), la pazzia (*μανία*) spesso colpiscono la capacità di pensare di molti, proprio perché il corpo non è in buone condizioni, dimodoché finiscono per cancellare anche le conoscenze già acquisite. (III, 12, 5-6)

Non c'è qui modo di approfondire l'interessante nesso stabilito nel passo tra buona salute e capacità intellettive. Che si tratti semplicemente di un invito, forse più senofonteo che socratico (visto anche l'accento in III, 12, 5, 1-2 ad esercitazioni pubbliche per la guerra, e quindi alla costituzione spartana),³⁸¹ all'esercizio fisico come strumento necessario a svolgere i propri doveri di cittadino, o che si possa intravedere in esso la traccia di una riflessione più profonda sul nesso anima-corpo non può dunque qui essere stabilito. Da notare è tuttavia che un nesso simile, ma di segno opposto, è stabilito, come abbiamo visto, nel *Carmide*: se lì è il male dell'anima ad essere causa della sofferenza del corpo, qui viceversa la trascuratezza del corpo contribuisce alla perdita delle capacità dell'anima. In ogni caso interessa notare che l'invito alla cura del corpo non risulta mai volto a soli scopi esterni: in particolare in I, 2, 4, la conclusione del passo con un'espressione che abbiamo già incontrato nei testi platonici (*epiméleia tés psychés*), sembra voler far intendere che lo scopo principale per cui bisogna curarsi del corpo è proprio facilitare l'esercizio della filosofia. Si può forse ipotizzare che le altre motivazioni addotte per convincere ad avere una moderata cura del corpo (e tra esse la necessità di essere in buon forma per poter servire la patria sul campo di battaglia) abbiano una funzione semplicemente retorica, o comunque secondaria.

Che d'altronde da un regime basato sulla semplicità dell'alimentazione e su un moderato esercizio fisico si possa ricavare il più grande giovamento per il corpo e per l'anima è il punto saliente anche di un altro passo. In I, 6 è raccontata una visita del sofista Antifonte a Socrate e ai suoi discepoli, fatta allo scopo, ci dice Senofonte, “di portargli via i compagni” (6, 1): il

381 Benché si debba ricordare come la sincerità dell'apprezzamento senofonteo per i costumi spartani sia stata contestata da L. Strauss in *The spirit of Sparta or the taste of Xenophon*, Social Research 6, 1939, pp. 502-536. Qui lo studioso osserva come alla superficiale lode incondizionata per espressa da Senofonte nella sua opera sulla costituzione degli spartani, fanno in realtà da contraltare certe contraddizioni ed omissioni che lasciano intravedere i difetti di quella costituzione (ad esempio riguardo all'educazione delle donne; o ai modi violenti dell'educazione, in contrasto con la lode senofontea di un'educazione basata sulla persuasione, in *Mem.* I, 2, 10).

sofista fa notare a Socrate che se ogni maestro fa diventare gli allievi propri imitatori, allora anche lui che, dice Antifonte, è maestro di *philosophia*, dovrebbe volere la stessa cosa. Ma allora la *philosophia* insegnata da Socrate non conduce, come dovrebbe (6, 2), alla *eudaimonìa*, ma all'infelicità: “sappi che sei un maestro di infelicità (νόμιζε κακοδαιμονίας διδύσκαλος εἶναι)” (6, 3). La risposta di Socrate lascia intendere che gli alimenti di cui si ciba sono più sani e danno non meno vigore al corpo di quelli complessi e saporiti di cui si ciba il suo ricco interlocutore. E d'altronde sono più facili da reperire, e non danno meno piacere a chi se ne ciba solo per saziare la fame e la sete (6, 5). Allo stesso modo, per quanto riguarda il vestiario, chi pensa di dover esser ben fornito a questo proposito per evitare sofferenze dovute al caldo o al freddo, o al suolo irregolare, non tiene conto del fatto che, se ci si esercita, si può imparare a sopportare senza danno il camminare scalzi su ogni tipo di suolo, così come il sopportare qualsiasi temperatura. A questo proposito ben sappiamo, anche da Platone (in particolare *Symp.* 219e-220b), che Socrate non svolge qui solo un vuoto elogio della temperanza.

Ma su tutti vale la pena di citare un passo che esplicitamente adopera uno dei termini che abbiamo visto nel secondo capitolo essere centrale nella letteratura medica, ed in particolare in quel filone di pensiero che si è più propensi a ricondurre ad Ippocrate.

Educava l'anima e il corpo a un *regime di vita* (διαίτη) seguendo il quale, a meno che non intervenga qualcosa di divino, uno potrebbe vivere senza turbamenti e con stabilità (θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς) e non si troverebbe in difficoltà per una spesa tanto grande. Era così parco che non so se sarebbe possibile lavorare tanto poco da non guadagnare quello che bastava a Socrate. Prendeva infatti tanto cibo quanto ne mangiava con piacere e vi si accostava con tale disposizione da avere l'appetito come condimento; ogni bevanda era piacevole per lui, perché beveva solo se aveva sete. (I, 3, 5)

Il passo prosegue ricordando come Socrate sconsigliasse, a chi non sapeva trattenersi dal mangiare oltre misura, di cibarsi di “quelle vivande che spingono a mangiare anche se non si ha fame e a bere anche se non si ha sete; diceva infatti che esse sono dannose allo stomaco, alla testa, *all'anima*” (I, 3, 6). Da I, 3, 8 a I, 3, 15 poi il passo si rivolge alla passione amorosa. Socrate offre a questo proposito un consiglio non dissimile da quello appena citato a proposito dei cibi: chi non è in grado di dominarsi è meglio stia lontano dai belli, perché in tal caso, come per i cibi molto saporiti, la passione raggiunge un'intensità tale (paragonata al veleno di un ragno, 3, 13) che solo i più temperanti sono in grado di mantenersi padroni di sé (cfr. *Symp.* 219b-c).

Il passo è ovviamente di enorme interesse non solo per l'uso del termine *diaita*, ma soprattutto perché il termine è riferito all'anima prima ancora che al corpo. Il collocamento del riferimento alla passione amorosa in un contesto dietetico non apparirà strano, se si ricorderà che i consigli di regime degli stessi medici non mancavano di fornire in alcuni casi indicazioni in quest'ambito.³⁸² L'autore del *Regime* guardava, come sua competenza, agli effetti somatici dell'attività sessuale (essa “fa dimagrire, umidifica e scalda”, cap. 58), e la consigliava o meno in base allo stato del corpo in questione. D'altronde il morso velenoso cui Socrate paragona il bacio di un bello non riguarda certamente il corpo, così come l'incapacità di controllarsi, nel caso del cibo come nel caso del sesso. Certamente, le conseguenze dannose dell'intemperanza sono individuate anche nei danni al corpo (allo stomaco e alla testa, prima che all'anima), ma il consiglio che Socrate elargisce a Critobulo, che si era trovato ad aver la sfortuna di baciare un bello, sembra riguardare decisamente poco il corpo e la medicina. Molto più invece l'analisi delle conseguenze del bacio, ed il consiglio su come guarirne, sembrano di competenza di un medico dell'anima:

E che cosa pensi ti succederà dopo aver baciato un bello? Non sarai subito schiavo mentre prima eri libero, non spenderai una fortuna in piaceri nocivi e non avrai più tempo per occuparti di qualcosa di bello e buono, mentre sarai costretto a occuparti di cose di cui neanche un matto (*μαινόμενος*) si occuperebbe? [...] E a te, Critobulo, suggerisco di star via per un anno; a mala pena infatti in così tanto tempo potrebbe guarire il morso. (I, 3, 11-13)

I passi sin ora citati offrono dunque un'immagine già abbastanza chiara dei riferimenti socratici alla medicina nei *Memorabili*: anche quelli che potrebbero di primo acchito apparire semplici consigli di prudenza, riguardanti cioè non la morale ma il modo di trarre minor sofferenza possibile da certe attività del corpo, risultano fortemente connesse con la psicagogia e psicologia socratica, e quindi con la pratica della virtù (in stretta ottemperanza al principio di un'etica eudaimonistica). È estremamente interessante, inoltre, rilevare come il capitolo I, 3 sia l'unico in cui Senofonte rappresenta sé stesso in conversazione con Socrate. Questa circostanza ci sembra notevole: si tratta infatti di uno dei passi dei *Memorabili* in cui più significativamente Socrate ci viene rappresentato nell'atto di offrire consigli generali di regime dell'anima e del corpo, e consigli particolari a qualcuno che è incappato in un rischio per la salute dell'anima. La presenza dello stesso Senofonte in conversazione con Socrate sembra garantire, più che in ogni altro luogo dell'opera, la storicità della conversazione, o almeno dell'atteggiamento di fondo che Socrate assume nel passo. Volendo sbilanciarci

382 Cfr. *supra*, p. 92.

potremmo dire che, quindi, se mai si può attribuire un valore storico a qualcosa di ciò che è riportato nei *Memorabili*, è proprio l'immagine di un Socrate medico dell'anima.

Due altri passi che sminuiscono il valore dell'arte medica da un lato, e della salute dall'altro, contribuiscono ad una comprensione dello scopo dei consigli di regime citati: ne risulta confermato infatti che l'interesse del Socrate senofonteo, nonostante i numerosi consigli di regime fisico (o più in generale, potremmo dire, i numerosi consigli di “prudenza”), sta essenzialmente nella cura dell'anima.

In IV, 7 Senofonte riassume i consigli che il filosofo dava rispetto ai limiti entro i quali l'uomo *kalòs kai agathòs* (7, 1, 8) deve coltivare ciascuna arte. L'ultimo consiglio ricordato è il seguente.

Esortava coloro che lo frequentavano a preoccuparsi anche della salute, apprendendo da quelli che ne erano esperti quanto era possibile e facendo attenzione ognuno a se stesso per tutta la vita, che cibo, che bevanda, che tipo di sforzo gli giova e come servendosene potrebbe vivere nelle migliori condizioni di salute. Diceva infatti che se uno presta attenzione a sé in questa maniera, è difficile che trovi un medico che sappia diagnosticare meglio di lui quello che serve alla sua salute. (IV, 7, 9)

Il ruolo del medico sembra sminuito, a vantaggio di una forma di autosufficienza nel campo della salute. Così come per le altre arti citate nel capitolo – geometria, astronomia e aritmetica – che sono da coltivare per la loro utilità, e non oltre: altrimenti sono capaci di assorbire la vita di un uomo, ed impedirgli altri apprendimenti utili. Da ciò si potrebbe dedurre che, se l'astronomia, la geometria e l'aritmetica non meritano d'esser coltivate oltre certi limiti, allo stesso modo della salute potrebbe non esser necessario che vi siano esperti, se ciascuno si occupasse adeguatamente del proprio corpo. Non per caso IV, 7 costituisce la descrizione di una “sapienza umana” (concetto che abbiamo visto essere centrale nell'*Apologia* platonica), contrapposta alla tracotanza di chi dedica l'intera vita alla geometria, all'astronomia, o all'aritmetica, senza occuparsi di sé stesso. Così si conclude infatti il capitolo senofonteo:

Se qualcuno poi desiderava essere aiutato in misura superiore alle possibilità della sapienza umana (*κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν*), gli suggeriva di rivolgersi alla divinazione. «Chi sa infatti in che modo gli dei danno agli uomini suggerimenti sulle faccende umane» diceva «non sarà mai privo del loro consiglio.» (IV, 7, 10).

Torneremo alla fine del presente paragrafo sul modo in cui, in questo stesso contesto l'incapacità di limitarsi nella ricerca di una sapienza “divina” (in particolare in riferimento all'astronomia) viene in accostata alla follia. Qui interessa notare soprattutto la limitazione che l'affermazione di Socrate implicherebbe rispetto al ruolo del medico, come di ogni altro specialista, in una ideale società di uomini virtuosi, in contrapposizione alle prerogative che i medici greci tendevano ad attribuirsi già nel V sec. (in concorrenza, e non in subordinazione, alla pratica filosofica).³⁸³

In secondo luogo, in IV, 2, 31-32 Socrate dimostra al giovane Eutidemo come la salute non sia sempre un bene. I controesempi adoperati non sembrano di grande rilevanza filosofica: si presentano casi in cui la salute può portare chi la possiede ad essere più a rischio degli altri, in spedizioni militari o navigazioni sfortunate. Ovvero, è possibile che chi è in salute sia in qualche modo più esposto a perderla, o a perdere la vita, mentre chi è malato resta al sicuro perché non è in grado di sostenere grandi sforzi. Che questa argomentazione vada presa del tutto sul serio può essere ben messo in dubbio: la conclusione infatti contraddice in qualche modo sé stessa, poiché se la salute non è un bene allora chi perde la vita in guerra non perde nulla. In altri termini l'argomentazione afferma in modo incongruente che la salute non è un bene perché conduce al male di perdere la salute o la vita in guerra o per nave. Ma al giovane Eutidemo non serve nulla di più per andare in confusione sulla definizione dei beni. D'altro canto da un punto di vista socratico pare che il vero bene dell'uomo sia il bene dell'anima, e non quello del corpo o di ciò che gli concerne (*Alc.I* 127e ss.). E dunque la svalutazione del valore assoluto della salute in IV, 2 non può esser considerata come semplicemente contestuale, valida cioè solo al fine di indurre Eutidemo in *aporia*.

Concludendo questa seconda serie di rimandi, possiamo affermare che i consigli socratici di prudenza e di regime del corpo, benché presenti in maniera quantitativamente e qualitativamente rilevante nei *Memorabili*, sono comunque relegati ad un ruolo di subordinazione rispetto alla morale ed alla cura dell'anima. Venendo ora a trattare dei passi che presuppongono esplicitamente un parallelo tra anima e corpo, il primo elemento su cui bisogna soffermarsi è il seguente: la virtù, come l'avere un corpo in buona forma, è questione di *esercizio*.³⁸⁴ Oltre all'utilizzo in diversi contesti dei termini connessi al campo semantico di

383 Cfr. *supra* p. 157, n. 337. Per la concorrenza tra medicina e filosofia, cfr. *supra*, p. 105, n. 256.

384 Sul tema, ed in particolare sul concetto di *ponos* nei *Memorabili*, cfr. S. Johnstone, *op. cit.* Lo studioso analizza la questione nell'ottica di una distinzione sociale tra la “fatica”, scelta dall'aristocratico, rispetto al “lavoro” (*ergon*), obbligatorio per le persone ordinarie. L'affermazione della necessità della fatica per raggiungere non obiettivi esterni, quanto l'educazione dell'anima, sarebbe in Senofonte elaborazione di un certo “stile” aristocratico, garanzia di superiorità, e strumento di controllo delle spinte competitive interne

epimeleia (in particolare I, 2, 2; I, 2, 4), vogliamo riferirci in particolare a quattro passi dei *Memorabili* in cui è sottolineata la necessità dell'esercizio e dell'impegno per poter ottenere buoni risultati nel campo della virtù, così come in qualsiasi *techne*.

I primi due si collocano ancora in I, 2, e sono tra loro intimamente connessi. In I, 2, 19 Senofonte, per obbiettare ai presunti filosofi che potrebbero affermare (rispetto al coinvolgimento di Socrate nelle colpe commesse da Alcibiade e Crizia dopo aver smesso di frequentarlo) che chi ha appreso qualcosa non può poi tornare ignorante rispetto a quell'argomento, osserva che:

[...] come nelle attività fisiche chi non esercita il corpo (*μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας*) non è capace di praticarle, così anche per quelle spirituali (*τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα*), chi non esercita l'anima non è in grado di svolgerle (*τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους*); essi appunto non sono capaci di fare le cose che bisogna fare né astenersi da quelle da cui bisogna astenersi. [...] noto infatti che come per le composizioni in metro chi non si esercita le dimentica, così anche delle parole dei maestri viene dimenticanza per chi le trascura. Quando uno dimentica le esortazioni, dimentica anche i sentimenti sotto il cui impulso desiderava la saggezza; e se si dimentica di tali sentimenti non c'è niente di strano che dimentichi anche la saggezza. (I, 2, 19-21)

Poco dopo, ed è il nostro secondo passo, il principio qui espresso viene applicato al caso di Alcibiade e a quello di Crizia:

[...] come gli atleti delle gare ginniche che, se vincono con facilità, trascurano l'esercizio (*ἀμελοῦσι τῆς ἀσκήσεως*), così anch'egli [Alcibiade] si trascurò (*ἡμέλησεν αὐτοῦ*). Questo capitò a quei due [Alcibiade e Crizia] e, orgogliosi della loro nascita, inebriati dalla loro ricchezza, rigonfi di presunzione per il loro potere, corrotti da molti uomini, rovinati da tutte queste cose e lontani da Socrate per molto tempo, che cosa c'è di strano se divennero arroganti? (I, 2, 24-25)

Interessante è qui osservare l'uso congiunto di termini afferenti ai campi semantici rispettivamente di *epiméleia* ed *askesis*. Esso ci consente con chiarezza di leggere, laddove si parla di cura di sé, o dell'anima, un riferimento a certi esercizi da praticare con costanza e fatica. Per poter dire di conoscere il giusto e il bene, dunque, non è sufficiente saper formulare

alla stessa aristocrazia: “[...] virtuous practices were concerned not just with the formation of the self (as Foucault has suggested), but essentially with the self as a member of a superior class. Through practices which denied pleasure and asserted self-control, elites would not only distinguish themselves from the populace, but (so Xenophon hoped) moderate their own desires so as to control their competitive urges.” (*ivi*, p. 166).

un discorso coerente su di essi, per iscritto od oralmente, ma è necessario un allenamento costante: in questo senso, lo abbiamo già sostenuto, l'intellettualismo etico risulta ben più comprensibile che altrimenti. È necessario quindi conoscere i propri limiti e le proprie capacità con esattezza, e sapere che queste ultime non restano costanti se non sono esercitate: “L'eccessiva fiducia in sé infatti produce incuria, faciloneria, indisciplinabilità, mentre la paura fa gli uomini più cauti, più docili verso l'obbedienza e la disciplina” (III, 5, 5; cfr. ancora III, 5, 13).

Ma a quale genere di esercizi in particolare bisogna dedicarsi per raggiungere la virtù? Un esempio chiaro lo abbiamo in I, 6, 5-10. Al fine di mostrare al sofista Antifonte che conduce una vita meno felice della sua,³⁸⁵ Socrate osserva che i cibi semplici che lui consuma non gli danno meno piacere, e che la mancanza di sandali o di mantelli raffinati non nuoce al suo corpo. E continua:

Non sai che, se si esercitano (μελετήσαντες), quelli che sono fisicamente più deboli, negli esercizi in cui hanno fatto allenamento (πρὸς ᾧ ὁ ἀν μελετήσῃσι), diventano superiori ai più robusti che non si sono allenati (ἀμελησάντων)? E non pensi che io, che mi esercito a sopportare qualunque cosa capitasse al mio corpo (τῷ σώματι ὅει τὰ συντυγχάνοντα μελετῶντα καρτερεῖν), sia capace di sopportare tutto più facilmente di te, che non fai questo esercizio? Credi che ci sia qualcosa di meglio per evitare la schiavitù del ventre, del sonno e della lascivia che non avere altri piaceri, più gradevoli dei primi e tali che non procurino gioia solo nel momento in cui li si vive, ma offrano anche speranza di benefici durevoli? [...] (I, 6, 7-8).

La virtù che qui Socrate dichiara di esercitare è indicata col verbo *καρτερεῖν*: si tratta di sopportare ciò che capita al corpo per arrivare ad ottenere, sul lungo periodo, non meno piacere fisico di chi si abbandona alle cose piacevoli, unito però al piacere che deriva dall'attendere benefici durevoli da tale comportamento (si tratta dunque di esercizi di privazione che non arrivano mai alla mortificazione). Quest'ultimo punto, seppur di passaggio, va messo in relazione qui con un discusso passo del *Protagora* (351b-359a), ove Socrate afferma, in contraddizione col suo purismo moralistico, l'idea di una *metretiké techné* (un'arte di misurazione dei piaceri), che conduce a dimostrare l'esigenza di coltivare la misura e la temperanza per via edonistica. In questo senso va anche *Mem.* I, 3, 15 che, concludendo il già citato passo³⁸⁶ in cui Senofonte e Critobulo venivano ragguagliati sul pericolo che comporta l'avvicinarsi ai belli, afferma: “Per quanto riguarda il mangiare, il bere e la passione

385 Cfr. *supra* p. 204-5.

386 *Supra*, p. 206.

d'amore, aveva dunque questo atteggiamento e pensava di provare un piacere per niente inferiore a quello di coloro che si impegnano molto in tali cose e di soffrirne invece molto di meno”. L'eudaimonismo etico è presentato con ciò forse in una veste banalizzante, ma che di certo gli fornisce un contenuto concreto.

L'ultimo passo che conferma la necessità dell'esercizio è II, 1, 18-20, ove il primo esempio adoperato è quello dei cacciatori, il secondo quello, ancora una volta, dei maestri di ginnastica.

[...] i cacciatori affrontano con piacere i disagi della caccia con la speranza della preda. E questo genere di ricompense per i sacrifici sono premi di poco valore; ma allora, come non bisogna pensare che quelli che affrontano sacrifici per guadagnare buoni amici o per sconfiggere dei nemici, o per diventare capaci nel corpo e nell'anima di governare bene la propria casa e di far del bene agli amici e di giovare alla patria, come non bisogna pensare che soffrono anch'essi volentieri per tali scopi e vivono con gioia, contenti di se stessi, lodati ed emulati dagli altri? Inoltre, come sostengono gli istruttori di ginnastica, l'indulgenza verso se stessi e verso i piaceri del momento non è adatta a mantenere il corpo in buona condizione, né immette nell'anima nessuna conoscenza di qualche valore, mentre, come sostengono gli uomini virtuosi, i compiti che si perseguono con fatica spingono a perseguire opere buone e belle. (II, 1, 18-20)

Seguono una citazione di Esiodo (“[...] davanti alla virtù gli dei immortali han messo il sudore [...]”) ed un lungo racconto, attribuito a Prodicò, riguardante Eracle che, alle soglie della sua giovinezza, si trova a dover scegliere tra le vie indicate da due donne dalle sembianze molto differenti, che portano i nomi di Virtù e Vizio. Qui, in maniera più generale rispetto ad i primi tre passi richiamati, vengono lodati lo studio e la fatica, rispetto all'abbandono nei piaceri immediati, come vie più sicure per giungere alla felicità.³⁸⁷

Veniamo dunque a trattare del vero e proprio paragone medico. In primo luogo dobbiamo precisare a cosa corrispondano la salute e la malattia dell'anima. Sicuramente la felicità (*eudaimonìa*) è scopo del sapere socratico: lo si può ricavare dal già citato I, 6, 3 e ss. ove Socrate si trova a confutare l'accusa di Antifonte di essere “maestro di infelicità”. O in altri termini in I, 3, 5 lo scopo del regime cui Socrate sottoponeva anima e corpo viene definito come “vivere senza turbamenti e con stabilità” (*θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς*). In III, 2, 4 è la virtù dello stratego ad essere definita, nella sua essenza, come “rendere felici (*εὐδαίμονας ποιεῖν*)

387 “Toil did not aim so much at production, as at controlling the appetite for pleasure [...]. Whatever its economic benefits, its intended product was virtue, a style of life which, Xenophon argued, was profitable to the city”, Johnstone, *op.cit.*, p. 164.

coloro su cui comand[a]” (2, 4). Possiamo dunque, senza troppe difficoltà, porre l'*eudaimonia* accanto alla giustizia e alle altre virtù, come scopo di una eventuale *techne* socratica.

Che la virtù e la felicità siano concepite in analogia con la salute del corpo sembrano poi testimoniato, ad esempio, da due passaggi che utilizzano chiaramente l'analogia tra vizio dell'anima e malattia del corpo. In III, 5, 15-17 Pericle il giovane si va lamentando della condizione degli ateniesi rispetto alla virtù (5, 15, 1-2: *kalogagathia*): essi infatti, al contrario degli Spartani, non onorano gli anziani, né i genitori, né allenano il corpo; e neppure sono obbedienti ai comandanti, ma “si fanno vanto di disprezzarli” (5, 16, 1); e infine sono in discordia tra loro, e da questi comportamenti traggono grandi mali. In III, 5, 18 Socrate tuttavia osserva: "No, non pensare in nessun modo, o Pericle, [...] che gli Ateniesi siano malati di una cattiveria senza rimedi (ὀνηκέστῳ πονηρίᾳ νοσεῖν)[...]”. Questo *nosein*, questo esser malati riguarda evidentemente l'anima, ed è direttamente opposto alla *kalokagathia*. Possiamo quindi concludere sin d'ora che il risultato che l'arte di cura delle anime è in grado di produrre corrisponde niente meno che all'*eudaimonia*. Che sulla base della testimonianza senofontea quest'arte, o la ricerca di essa, possa essere attribuita a Socrate, è ciò che cercheremo di confermare nello specifico in ciò che segue.

In III, 13 il parallelo tra anima e corpo viene esplicitamente adoperato:

Una volta un tizio si arrabbiò perché, avendo rivolto il saluto a un altro, non era stato ricambiato. «Che cosa ridicola!» osservò Socrate «Se ti fossi imbattuto in qualcuno piuttosto malandato nel corpo (τὸ σῶμα κάκιον ἔχοντι), non ti saresti arrabbiato, e ti addolori invece perché hai incontrato uno un po' malandato nel carattere (τὴν ψυχὴν ἀγοικότερως)» (III, 13, 1)

Benché la rilevanza morale del fatto particolare in questione (la mancanza di educazione) potrebbe essere messa in discussione, ci sembra che il paragone tra anima e corpo manifesti qui uno dei suoi aspetti più rilevanti. Se questo ragionamento è applicabile anche a torti molto più gravi di quello qui in oggetto, ci è offerto da questo passo *in nuce* il nesso intimo tra paragone medico ed il fondamento di una morale non vendicativa. Da questo passo, infatti, sembra si possa dedurre che il sentimento corretto da provare a seguito di un torto subito sia non il rancore, ma la compassione. E dunque, se mai una qualche volontà dovesse far seguito ad un tale torto, sarebbe non tanto quella di vendicarsi, quanto quella di essere di aiuto (laddove l'aiuto migliore per il malvagio corrisponde, stando alla nostra interpretazione del *Gorgia*, anche alla sua corretta punizione).

Nei due passi che seguono ci pare possa esser rinvenuto un vero e proprio paragone tra la

conoscenza che produce la virtù dell'anima e la medicina. In I, 2, 51-54 viene contestata l'accusa secondo cui Socrate “faceva apparire disprezzabili agli occhi dei suoi amici non solo i padri, ma anche gli altri parenti, perché diceva che i parenti non giovano né agli ammalati, né a quelli citati in giudizio. Agli uni sono utili i medici, agli altri chi sa assistere nel processo” (2, 51). Socrate, a proposito degli amici, diceva secondo l'accusatore “che sono degni di onore solo coloro che conoscono quel che si deve fare e che sono capaci di spiegarlo” (2, 52). A partire da I, 2, 53 Senofonte contesta l'accusa, ma non nega che Socrate affermasse simili cose. Piuttosto ne fornisce una diversa interpretazione.

E io lo so che dei padri, degli altri parenti e degli amici diceva queste cose; certo oltre a queste diceva anche che quando l'anima se ne va, l'anima che è la sola sede della saggezza (*φρόνησις*), il corpo, anche del più caro degli uomini, lo nascondono portandolo via più in fretta possibile. E diceva che anche da vivo ciascuno del proprio corpo, che è la cosa che gli preme di più, quello che è inutile o non giova, da se stesso lo toglie o lo fa fare a un altro. E da soli tagliano le unghie, i capelli, i calli e si affidano ai medici con travaglio e dolore perché taglino e brucino e per queste operazioni pensano che si debba essere loro grati e versare un onorario. (I, 2, 53-54).

Il riferimento alla medicina è in questo passo duplice. Da un lato è al medico che si fa riferimento quando si è malati, e non ai parenti. Questa affermazione sembra voler sottolineare ancora una volta l'importanza del sapere e della competenza. In secondo luogo ci si riferisce alla medicina come tecnica di purificazione,³⁸⁸ alla quale anche a costo di molte sofferenze ci si affida con la speranza di un bene futuro. La ragione per la quale ci si affida in tal modo al medico, pagandogli addirittura un onorario, è che egli è in possesso di una *techne*. E d'altronde la ragione per cui ci si priva di ciò che nel corpo è superfluo o dannoso, e il corpo stesso lo si nasconde una volta abbandonato dall'anima, è perché il corpo è qualcosa privo di intelligenza. Così conclude infatti Senofonte:

Dicendo queste cose dunque non voleva insegnare a seppellire il padre da vivo, né a fare a pezzi il proprio corpo, ma, dimostrando che ciò che è senza intelligenza non vale nulla (*ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι*), esortava a impegnarsi ad essere quanto più saggi ed utili possibile (*ἐπιμελείσθαι τοῦ ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὡφελιμώτατον*) affinché, se si vuole essere onorati dal padre o dal fratello o da qualcun altro, non si resti inerti fidando nel fatto di essere parenti, ma si cerchi di essere utili a quelli da cui si vuole essere onorati. (I, 2, 55)

388 Cfr. *supra* §1.4.

Il possedere o non possedere una competenza, come nella medicina fa la differenza tra il sapersi rendere utili o meno, e dunque tra l'essere onorati o meno, allo stesso modo nell'ambito della *phronesis* determina la possibilità per un padre o per un figlio, di essere giustamente onorato. Ma d'altronde la *sophia* è proprio la virtù attribuita a Socrate, secondo l'accusatore, dai suoi giovani frequentatori:

Facendo credere ai giovani di essere il più saggio (*σοφώτατος*) e il più capace di rendere saggi (*ποιῆσαι σοφούς*) gli altri aveva un tale effetto su quelli che lo frequentavano, che per loro gli altri non valevano niente rispetto a lui. (I, 2, 53)

In altre parole l'esempio di medici e logografi, applicato alla *sophia*, vuol mostrare che i parenti e gli amici, così come non sono utili quando si tratta d'esser guariti, allo stesso modo sono inutili quando si tratta d'essere educati (a meno che non siano essi stessi sapienti). Bisogna dunque impegnarsi nella cura di sé se si vuole essere capaci di rendersi utili non al corpo, ma all'anima dei propri cari: aiutandoli dunque a raggiungere non la salute, ma l'*eudaimonìa*.³⁸⁹

Ma torniamo ora sulle prime pagine di IV, 2, ove, come accennato, Socrate si trova a prendere in giro il giovane Eutidemo, parodiando il proemio del discorso che potrà pronunciare di fronte all'assemblea quando ne avrà l'età, e confrontandolo con un simile e assurdo proemio di qualcuno che voglia presentarsi alla città per la carica di medico pubblico senza aver mai studiato medicina. Riportiamo il passo interamente:

«È evidente, o amici, da come si comporta, che Eutidemo qui presente, quando ne avrà l'età, non si tirerà indietro nel dare consigli, se la città proporrà una discussione su qualche problema. E mi pare che abbia già pronto, per i discorsi in assemblea, un bel proemio in cui sta ben attento a non dar l'impressione di aver imparato qualcosa da qualcuno. È chiaro appunto che farà così il suo proemio, cominciando col dire “Da nessuno mai, o Ateniesi, ho imparato qualcosa, né sentendo dire che alcuni erano bravi a parlare e agire ho cercato di entrare in contatto con loro, né mi sono preoccupato di avere un maestro di quelli ben istruiti, anzi al contrario. Per tutta la vita infatti mi sono guardato non solo dall'imparare qualcosa da qualcuno, ma anche dal dare l'impressione di farlo. Nondimeno io vi darò consigli, dicendo quello che da sé casualmente mi sovviene”. Si adatterebbe allo stesso modo un tale proemio anche a coloro che volessero ottenere dalla città un lavoro da medico: “Da nessuno

389 Si noti di passaggio come il discorso di Socrate sia pur sempre protrettico ma non forse, in ultima analisi, esente da elementi sovversivi: in effetti, se il giovane allievo deve considerarsi inutile ai propri parenti se non ha qualche competenza (la medicina o la giustizia), così i parenti non sono utili a lui, e la loro compagnia non gli giova, né seguire i loro consigli, se sono privi di sapere.

mai, o Ateniesi, ho imparato la scienza medica, né mi son dato da fare per trovare un medico come maestro. Per tutta la vita infatti mi son guardato non solo dall'imparare alcunché dai medici, ma anche dal dare l'impressione di aver imparato l'arte medica. Nondimeno datemi un lavoro da medico; io proverò ad apprendere la medicina rischiando sulla vostra pelle”». Allora tutti i presenti scoppiarono a ridere per il proemio. (IV, 2, 3-5)

Lo scopo principale del richiamo alla medicina è in questo caso, come abbiamo già notato citando IV, 2, 2, quello di sottolineare la necessità, per praticare l'arte politica (come per qualsiasi altra arte) di avere buoni maestri e di impegnarsi molto per apprenderla, prima di pretendere di poterla praticare a beneficio degli altri. Ma ancor più essenzialmente, attraverso l'ironia che gli è consueta, Socrate lascia passare un'idea che è tutt'altro che ovvia (cfr. *Alc.I* 119b): nell'ambito politico esiste una correttezza d'azione che è frutto di un'arte, così come accade in ambito medico, ed è dunque assurdo (come sarebbe assurdo nel caso del medico pubblico) che ci si presenti per capeggiare la città senza aver condotto ricerche o studi specifici su quale sia la virtù specifica dell'uomo (e dunque su cosa possa renderlo felice). In altre parole con la semplicità della metafora e la forza del riso, Socrate convince i suoi allievi di ciò che è assurdo per il senso comune: che non si può essere politici senza essere innanzitutto filosofi.

È utile ancora richiamare il modo in cui, poco dopo il passo citato, viene definita l'arte che Eutidemo vuole apprendere, che conferma l'identificazione appena delineata tra l'arte politica e la filosofia; e che conferma altresì la possibilità di riferirsi a questo sapere come ad una *technē*. Il giovane ha fatto incetta di una grande quantità di scritti, ma non è in grado di definire chiaramente in cosa vuol divenire esperto.³⁹⁰ Nonostante esistano molti scritti medici, non è l'arte medica che Eutidemo vuole imparare (2, 10), né l'architettura, né la geometria, e neanche l'astronomia o l'arte del rapsodo, ma “quella virtù (ἀρετῆς) per mezzo della quale gli uomini diventano bravi politici e amministratori, capaci di comandare e di giovare agli altri e a se stessi (ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς)” (2, 11). Allorché Eutidemo conferma, Socrate ribatte: “tu aspiri alla più bella delle virtù e alla più grande delle arti (τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφέσαι τέχνης): essa appartiene ai re ed è detta regale” (2, 11, 6-7). Qui l'identificazione tra *virtù* e *technē* è esplicita, ed i due termini sono esplicitamente riferiti a ciò che un giovane che al termine della conversazione decide di farsi allievo di Socrate, vuole apprendere.

Gli ultimi passi citati confermano dunque la possibilità di considerare il sapere socratico come una *technē*, definibile come un’“arte politica”, che consente di rendersi utili agli altri, e

390 Non più del giovane Ippocrate al principio del *Protagora*, 311b, come osserva Santoni in nota.

innanzitutto ai propri parenti e amici. Se ci si cura di apprendere tale arte con impegno e sforzo, si sarà in grado di aspirare legittimamente anche al potere nella *polis*, in quanto realmente capaci di rendere sé stessi e gli altri più felici. Un'ultima serie di passi che verrà ora presa in considerazione conferma ancora una volta la presenza nei *Memorabili* di un'assimilazione tra virtù e salute dell'anima: l'ignoranza, ed in particolare il non conoscere sé stessi e l'ignoranza dei limiti (in positivo e in negativo) delle possibilità del sapere umano, viene più volte infatti accostata alla follia.³⁹¹ Ecco un primo, significativo, esempio:

Coloro che credono che in tutto questo³⁹² non ci sia niente di divino, ma che tutto dipenda dall'intelligenza umana, diceva che son presi da pazzia (*δαιμονῶν ἔρη*). Ma diceva che sono fuori di senno (*δαιμονῶν*) anche coloro che interrogano gli dei per quelle cose in cui essi hanno dato agli uomini la capacità di discernere da soli attraverso l'apprendimento, come se uno li interrogasse per sapere se è meglio prendere a guida del carro uno che sa guidare o uno che non sa, o se è meglio mettere al comando della nave uno che sa fare il timoniere o uno che non sa, o come se uno li interrogasse su quelle cose che è possibile conoscere contando misurando, pensando (*ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι*). [...] (I, 1, 9-10)

In questo caso è evidentemente la conoscenza del proprio potenziale in quanto essere umano ad essere in questione: la mancanza di questa conoscenza, intesa tanto come eccesso quanto come difetto di fiducia, è considerata come una forma di follia. Ad ogni oggetto, sembra ribadire qui Socrate, corrisponde una forma di sapere specifico, che si può estendere fino a certi limiti. Come nell'*Apologia* platonica, il sapere dei tecnici è considerato pienamente efficace nel proprio dominio: ma come è chiaro dalla prima parte del passo già citata *supra* (I, 1, 8), l'esito dell'opera del tecnico, e la sua utilità per chi la compie, non rientra in ultima analisi nella sfera di competenza del tecnico stesso. Ma anche l'errore opposto è degno di persone fuori di senno: chi pretende di conoscere con la divinazione ciò che è possibile scoprire attraverso le *technai*, e in generale attraverso la ragione, non è meno folle degli altri.

Un altro genere di ignoranza catalogato come specie di follia riguarda ancora il rapporto con la divinità, ed i limiti entro i quali bisogna dar credito all'opinione umana:

Se poi una qualche indicazione gli pareva venuta dagli dei, sarebbe stato più difficile persuaderlo a comportarsi in modo diverso dall'ammonimento divino, che convincerlo a prendere per guida della

391 Cfr. Calvo-Martinez, *op.cit.*, pp. 56-58.

392 Cfr. *supra* [p. 177](#).

strada un cieco che non sapeva la via, invece di uno che ci vedeva e la conosceva. E accusava di pazzia (*μωπλᾶν*) quelli che per evitare una brutta reputazione fra gli uomini fanno qualcosa contrariamente all'indicazione degli dei. Quanto a lui, non teneva in nessun conto le opinioni umane di fronte al consiglio divino. (I, 3, 4)

Questo passo può chiaramente essere accostato a ciò che accadde in occasione del processo e della morte di Socrate, ed in particolare a quanto ci è narrato nel *Critone* platonico. I segnali che in quell'occasione Socrate sembra aver ritenuto provenire dal dio gli erano stati comunicati attraverso il suo *daimon*. Ma un'altra circostanza va richiamata alla mente: nell'episodio dell'oracolo (*Apol.* 21b), l'indicazione divina che induce Socrate al suo *exetazein* non giunge a quanto pare solo tramite la Pizia. La “situazione enigmatica” infatti scaturisce in quel caso, secondo l'interpretazione già discussa,³⁹³ dall'apparente contraddizione tra il responso oracolare e la consapevolezza che Socrate aveva del proprio stesso sapere. Si può quindi dubitare del fatto che l'unico modo in cui era possibile per Socrate conoscere il volere divino fosse la mantica. Insieme ai dubbi già ricordati circa la pietà “legale” del Socrate senofonteo,³⁹⁴ infatti, il confronto di I, 3, 4 con *Apol.* 21b induce a pensare piuttosto che è anche alle conclusioni raggiunte attraverso la riflessione razionale che Senofonte si riferisce quando parla di “indicazioni divine”. In altre parole la conoscenza che induce Socrate a non preparare il discorso di difesa, e che si esprime sotto forma di una voce divina (Senofonte, *Apologia di Socrate* 4), potrebbe non essere stata altro che il risultato del ragionamento che “dopo ponderata riflessione [è risultato] il migliore” (*Crit.* 46b). Quel che è folle è, dunque, innanzitutto credere che nell'esito degli sforzi razionali dell'uomo non ci sia niente di incontrollabile, ovvero lasciato alla divinità (cfr. *Mem.* I, 1, 8); in secondo luogo il ricorrere alla divinazione per domandare ciò che si può conoscere attraverso le tecniche (I, 1, 9-10); in terzo luogo, lo stimare l'opinione umana più del consiglio divino (I, 3, 4), ovvero la buona reputazione piuttosto che la conclusione di quel ragionamento “che dopo ponderata riflessione risultasse il migliore”.

Altri due passi introducono un altro caso di ignoranza che rende degni d'esser chiamati folli. Come nei precedenti si tratta di ignorare i limiti della “sapienza umana”:

393 Cfr. *supra*, cap. I, § 3.1.

394 Cfr. *supra*, [p. 39](#). Ma cfr. a proposito dell'uso socratico della mantica, e in generale della pietà legale del Socrate senofonteo, la posizione di Calvo-Martinez, *op. cit.*, pp. 52-53, p. 58. Lo studioso pur riconoscendo che la religiosità di Socrate va al di là di quella popolare (*ivi*, p. 63), sottolinea la sua fedeltà alla rappresentazione tradizionale degli dei (p. 58).

[...] Eppure nessuno mai vide o sentì Socrate fare o dire niente di irreligioso o empio. E infatti non trattava della natura di tutte le cose alla maniera della maggior parte degli altri pensatori, indagando com'è fatto quello che i sapienti chiamano «kosmos» e per quali leggi necessarie avvenga ciascuno dei fenomeni celesti (τῶν οὐρανίων), ma indicava come matti (μωραίνοντας) anche coloro che si occupavano di tali questioni. E di costoro si chiedeva prima di tutto se mai impegnassero la loro mente in tali argomenti perché credevano di saperne già abbastanza delle cose umane (τῶν θρώπων), oppure se pensavano di fare la cosa giusta, trascurando le questioni umane per le divine. (I, 1, 11-12)

Il passo è in continuità col citato I, 1, 8-10, e conferma la corrispondenza con l'*Apologia* platonica: i passi precedentemente citati, infatti, affermano sia la competenza degli artigiani nel loro proprio ambito, sia l'incapacità degli stessi di limitare le proprie pretese conoscitive al proprio settore di competenza (cfr. *Apol.* 22b-e); nell'ultimo passo citato è confermato il secco rifiuto socratico d'ogni pretesa di attingere a quella che nell'*Apologia* viene detta “sapienza più che umana” (20e). Lo stesso atteggiamento è confermato dal seguente passo:

Nel complesso distoglieva dal diventare studiosi intenti alle cose celesti (τῶν οὐρανίων) e a come ciascuna il dio l'ha organizzata. [...] Diceva che chi si impegna in tali ricerche rischia di uscire di senno (παρὰ φρονῆσαι) non meno di Anassagora, inorgoglito smisuratamente (παρεφρόνησεν) per il fatto di saper spiegare le abili opere degli dei. (IV, 7, 6-7)

Il contesto nel quale si collocano queste righe è, lo ricordiamo, il capitolo nel quale la “sapienza umana” è anteposta ad una ricerca senza misura nell'ambito della geometria, dell'astronomia, dell'aritmetica e della medicina: la ragione è che si tratta di “soggetti di studio sufficienti per consumare la vita di un uomo e impedirgli molte conoscenze utili” (IV, 7, 5). Ma è in particolare il superare il limite³⁹⁵ rispetto alla conoscenza delle cose celesti che è considerato assimilabile alla follia. Il quadro è sin qui abbastanza chiaro, e coerente con la testimonianza platonica.³⁹⁶

Una difficoltà è introdotta tuttavia da un importante passo, che nega l'identificazione tra

395 Cfr. Calvo-Martinez (*op. cit.*, p. 56) che suggerisce il legame tra queste limitazioni ed il precetto delfico “nulla di troppo”, facendo di IV, 7 l'espressione della purificata religiosità socratica.

396 Non però evidentemente nell'uso dei termini legati alla follia: non è però qui necessario il confronto con la concezione platonica della *mania*, espressa ad esempio nel *Fedro*, poiché l'uso senofonteo dei termini in questione, nei passi presi in analisi, implica indubbiamente una connotazione assiologica negativa. E tale connotazione coincide, seppur in assenza della medesima terminologia, con il giudizio del Socrate platonico nei confronti di certe categorie di *ignoranti*.

ignoranza e follia:

[...] Indagava spesso in cosa differisca l'ignoranza (ἄμαθια) dalla pazzia (μανίας). E credeva che mentre i pazzi è conveniente per loro stessi e per gli amici che siano incatenati, per coloro che non sanno le cose che si devono sapere è giusto che le imparino da chi le sa (δικαίως ἂν μανθάνειν παρὰ τῶν ἐπισταμένων). (I, 2, 50)

Apparentemente ciò contraddice l'interpretazione fornita dei passi precedenti. La follia sembra qui corrispondere a quei casi “incurabili” cui il medico rifiutava le cure, adoperati come esempio, nella terza definizione di amicizia nel *Liside*, del “male” che non può più desiderare il “bene”.³⁹⁷ Mentre l'ignorante è colui che può ancora apprendere, in quanto non è stato ancora rovinato dall'ignoranza, che pure è in lui presente. I casi precedenti, dunque, essendo casi di ignoranza, non dovrebbero essere assimilati alla follia. E tuttavia è evidente alla lettura del greco come la terminologia adoperata sia ben distinta: il termine *mania* non è infatti mai riferito a coloro che ignorano sé stessi o i limiti della “sapienza umana”. Al posto di esso figurano alternativamente, con valenza assiologica, altri termini indicanti uno stato mentale in qualche modo alterato (derivati dei verbi *μολύνω* e *παράφρονέω*).

Un altro passo, pur ribadendo la distinzione tra ignoranza e *mania*, offre una precisazione che permette di chiarire l'apparente contraddizione ora notata:

La follia (μανίαν), poi, diceva, è l'opposto della scienza (σοφία), tuttavia non pensava che l'ignoranza fosse follia (οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε). Ma elencava come fenomeni vicinissimi alla pazzia (ἐγγυτάτω μανίας) il non conoscere se stessi e l'avere opinioni su cose che non si conoscono e credere di conoscerle. (III, 9, 6)

In questo passo è ἐγγυτάτω μανίας (“vicinissimo alla follia”) chi non conosce sé stesso, o pretende di sapere ciò che non sa. È evidente come le categorie di persone considerate folli negli altri passi, e indicate con terminologia differente, rientrino nella categoria di coloro che pretendono di sapere ciò che non sanno. E forse, in certo senso, possono esser definiti anche come individui che non conoscono sé stessi: non conoscono infatti i limiti e le potenzialità del proprio sapere, in quanto umani.

La tripartizione offerta dal *Liside* di tre categorie di oggetti, inoltre, e l'applicazione in quel contesto del paragone medico, aiutano a comprendere come Senofonte possa attribuire a Socrate senza contraddizione le affermazioni citate. Per *mania* sembra infatti si debba

397 Cfr. *supra*, [p. 186](#).

intendere in senso stretto lo stato di coloro che sono in qualche modo degradati ad uno stato inferiore all'umano, in quanto divenuti pericolosi per sé stessi e per il prossimo, e che non possono più essere persuasi ad agire diversamente: ovvero non sono più capaci di imparare ciò che ignorano da chi è più sapiente (I, 2, 50; cfr. IV, 7, 1). Costoro devono essere incatenati, e sembrano rientrare nella stessa categoria di coloro cui nella *Repubblica* (I, 331c) non bisogna restituire le armi ricevute in prestito: l'amico, impazzito dopo averci prestato le armi, sarebbe ormai un pericolo per sé e per tutti se gliele restituissimo. Costoro, come coloro che sono divenuti incurabili nel corpo, non sono oggetto di nessun trattamento da parte del medico dell'anima: nulla possono apprendere e dunque possono solo essere incatenati (o uccisi, cfr. *Leg.* 909a).

Nei termini del *Liside* diremmo poi che coloro che sono a metà strada sono non gli ignoranti in generale, ma coloro che, ignoranti per la presenza dell'ignoranza, non sono ancora vinti da essa (come i capelli tinti di bianco, e non canuti, *Lys.* 217c-d). In altri termini coloro che sono consapevoli della propria ignoranza, e dunque dei limiti delle proprie possibilità. Sia come singoli sia in generale come esseri umani: ovvero dovranno probabilmente essere consapevoli tanto dei propri limiti specifici, quanto in generale del potenziale e dei limiti della "sapienza umana". Sulla base di *Lys.* 218a-b si potrebbe anzi esser costretti a credere che coloro che sono ignoranti della propria ignoranza siano già *kakòì*, cioè ormai irrecoverabili. E tuttavia ciò contraddice la pratica socratica, nonché, come avevamo notato, gli schemi emersi dal *Gorgia* e dal *Sofista* dove, rispettivamente, la "giustizia" e la *paideia* risultano rivolti appunto a chi è ignorante della propria ignoranza. Su questo punto Senofonte ci offre dunque forse maggior chiarezza: come è chiaro da III, 9, 6, coloro che ignorano sé stessi e i limiti del proprio sapere, sono al confine della follia vera e propria, ovvero vicinissimi al divenire irrecoverabilmente *kakòì*. La posizione intermedia è dunque più propriamente occupata in ciascun ambito da chi, in quanto ignorante, è ben disposto all'apprendimento. Costui, laddove il sapere in questione sia quello riguardante il come si deve condurre la propria vita (in 2, le "cose umane"), non è altri che il filosofo: come il corpo malato non ancora rovinato dal male il filosofo ha buone possibilità di guarire.

Gli ultimi passi citati mostrano dunque come emerga dai *Memorabili* senofontei una chiara e definita scansione dei gradi di distanza dalla *sophia*, che prevede un grado intermedio posto a metà strada tra la *sophia* e il suo opposto, additato nella più estrema forma di malattia della *psyché* (la *mania*). In ciò è evidentemente implicito il paragone medico, se si ammette che fosse comune nella concezione greca, come nella nostra, il paragone tra follia e malattia del corpo. E d'altro canto è offerta anche una scansione interna all'ambito intermedio tra i due

estremi: una differenza di grado, potremmo dire, che ci permettere di includere nella stessa categoria (di coloro affetti da *amathia*) ad un estremo i filosofi, e all'estremo opposto coloro che, ignorando sé stessi e credendo di sapere ciò che non sanno e non possono sapere, sono “vicinissimi alla follia”.

Con ciò possiamo concludere che anche nei *Memorabili* (benché forse meno vistosamente che in alcuni dialoghi platonici) il paragone medico ricopre, nell'ambito più generale del paragone tecnico, un ruolo particolare. Se infatti l'opposto della *mania* è la *sophia* (*Mem.* III, 9, 6), allora solo chi è “amico della sapienza” (*philosophos*) a causa di quella presenza in noi della follia (*Lys.* 217b ss.) che è l'ignoranza, può liberarsi del tutto dalla *mania* ed attingere la vera *sophia*, e la vera *eudaimonia*.

CONCLUSIONE

Si è cercato sin qui di costruire un discorso il più possibile coerente, che conducesse alla dimostrazione dell'ipotesi iniziale, ovvero che si possa rinvenire in entrambe le fonti maggiori una intenzione da parte di Socrate di costruire un sapere rispetto alla morale che possa aspirare allo statuto di *techne*. Ed in particolare che una tale tecnica si debba descrivere, in analogia con la medicina del corpo, come una *medicina dei mali dell'anima*. Abbiamo raccolto dunque una discreta quantità di dati che ci indicano la presenza di questo paragone sia nei dialoghi socratici di Platone, che nei *Memorabili* senofontei. E sono emersi un numero relativamente definito di aspetti concettuali, che ci pare rendano chiaramente ragione del richiamo socratico alle tecniche come modello. Per quanto riguarda le fonti platoniche, l'operazione è stata tentata evidentemente non tanto sulla base delle conclusioni eventualmente raggiunte dai ragionamenti socratici, quanto osservando le esigenze poste dalle stesse domande socratiche. In Senofonte abbiamo invece potuto trovare alcune affermazioni più positive, e dunque più sicure, almeno di alcuni aspetti particolari. Alla raccolta ed alla sintesi delle esigenze epistemologiche poste da Socrate in analogia con le tecniche sarà principalmente dedicata questa conclusione. Lo faremo tornando ad adoperare lo schema in quattro punti dei caratteri identificativi del concetto di *techne* pre-aristotelico, che avevamo tratto da un contributo di B. Hofmann.³⁹⁸

Per quanto riguarda il primo punto di tale schema, ovvero la determinatezza dell'oggetto,

398 Cfr. *supra*, [p. 101](#).

sono emersi nel corso dell'indagine numerosi elementi, seppur parzialmente contrastanti tra loro. Se l'oggetto della medicina è il corpo umano malato, evidentemente ci aspettiamo che l'oggetto della *technè* morale sia l'anima umana malata, ovvero l'anima umana viziosa, ma non ancora vinta dal vizio. Senz'altro abbiamo visto emergere ripetutamente, soprattutto nei dialoghi platonici, l'esigenza di una esatta determinazione dell'oggetto. Caso più evidente è la sezione dell'*Alcibiade I* che va da 124e a 127d: che si parli del “trattare gli affari” (124e), o del “gestire il potere” (125b), bisogna esser in grado di dire esattamente *riguardo a cosa!* Anche nel *Liside*, almeno secondo l'interpretazione qui fornita, è proprio a causa di una scorretta distinzione dell'oggetto delle varie arti che fallisce la più credibile delle definizioni di *philia* proposte. Ma quale sarebbe l'oggetto dell'arte socratica? Benché il sapere di cui Alcibiade aveva bisogno fosse evidentemente quello politico (avente dunque per oggetto lo Stato), abbiamo visto come l'oggetto dell'arte in questione viene più propriamente identificato nel “sé stesso” (128e), a sua volta identificato con l'anima (130a). In 126c ss. ci viene poi detto chiaramente che il criterio per distinguere un'arte dall'altra non è il fatto che si occupi del singolo, dei rapporti tra privati o dello Stato: la stessa è l'arte che rispetto a questi tre ambiti stabilisce cosa è corretto rispetto ai numeri (l'aritmetica); e allo stesso modo, il sapere che si occupa delle anime, consente di farlo rispetto a sé stessi, così come nei confronti degli altri privati, o della *polis* tutta. Un concetto simile abbiamo visto espresso in *Mem.* III, 6, dove Glaucone è invitato ad occuparsi prima dei propri beni privati, e poi dell'amministrazione degli affari pubblici; e in IV, 2, 11, ove il sapere cui aspira Eutidemo viene descritto come il saper rendersi utili *a sé stessi e agli altri*. Come il medico deve essere in grado di curare innanzitutto sé stesso (se non si mostra in buona salute, infatti, non sarà neanche credibile),³⁹⁹ così chi vuole occuparsi del bene altrui, e quindi delle altrui anime, deve prima occuparsi della propria (*Alc.I*, 134c). Nel *Lachete* l'oggetto del sapere in questione è altrettanto chiaramente individuato nell'anima: come, discutendo di un farmaco per gli occhi, il sapere necessario riguarda appunto gli occhi, così, discutendo di cosa può giovare all'educazione dei giovani, è il sapere riguardante l'anima dei giovani a rendersi necessario (185c-e). Che questo sia proprio il sapere in cui Socrate vorrebbe essere esperto, è reso palese da 186b-e. Nel *Carmide* la determinazione dell'oggetto sembra essere leggermente differente: sulla base dell'insegnamento di Zalmossi, sembra che l'arte di cui si occupa Socrate, se non può riguardare il corpo senza l'anima, neanche può occuparsi della seconda senza tener conto del primo (156b-e; 157a-b). Similmente sembra determinabile l'oggetto del sapere di Socrate nei *Memorabili*: i consigli che egli fornisce, innanzitutto, riguardano tanto il regime del corpo che

399 *Supra* p. 158, n. 338.

quello dell'anima. È necessario infatti seguire rispetto al corpo una certa condotta che “non sia di ostacolo” alla cura dell'anima (I, 2, 4; III, 12, 5-7). E d'altronde chi si preoccupa in prima persona del proprio corpo, difficilmente avrà mai bisogno del medico (IV, 7, 9). Ma altrove nei *Memorabili* il paragone medico o ginnico lascia intendere forse che in realtà i due saperi siano distinti: in I, 2, 19 sono ben distinti l'esercizio che riguarda il corpo e quello che riguarda l'anima. Sulla base di I, 2, 2, infine, l'oggetto della tecnica socratica può esser identificato, ancora una volta, con il “sé stesso”.

Il secondo punto dello schema di Hofmann riguarda l'esigenza, per poter parlare di *techne* che un sapere abbia uno scopo specifico, inteso come il miglioramento (l'utile) del suo oggetto. Tra tutti, questo è l'aspetto la cui importanza per Socrate ci è meglio testimoniata. Abbiamo infatti, nel corso del terzo capitolo, seguito attentamente la ripresa insistente nell'*Alcibiade I* della domanda socratica: “qual è il *meglio* nel fare la guerra e la pace (108e), così come la salute è ciò che si deve conoscere se ci si vuole occupare del corpo? (111e)”, “quale virtù rende lo stato ben organizzato (125e) così come la salute rende il corpo ben organizzato e salvaguardato (126a)?”, “su quale argomento deve esserci concordia nello stato, e del cittadino privato *con sé stesso e con gli altri*, perché lo Stato sia ben organizzato (126d)?”, “in quale *areté* spiccano gli *agathoi* (124e-127d)?” La risposta a queste domande, come abbiamo argomentato *supra*, è in ogni caso la medesima: la giustizia. Questa *areté* è la medesima che il privato cittadino deve innanzitutto saper praticare per sé stesso, se vuole rendersi utile allo Stato o ad altri privati. E corrisponde in qualche modo nell'*Alcibiade I* al “conoscere sé stessi”, ovvero la propria anima (“Senza sapere chi siamo noi stessi potremmo forse conoscere l'arte (τέχνη) che ci rende migliori?”, 128e10-11), analogamente a come il medico non può essere tale se non conosce il corpo umano, ed anzi è l'unico a poter affermare di conoscere il proprio stesso corpo: è infatti l'unico a sapere cosa sia *meglio* per il proprio corpo, in quanto tale. L'esigenza di conoscere l'“oggetto” dell'arte per poter praticare l'arte è espressa chiaramente anche nel *Lachete*, laddove per “oggetto” si deve intendere in questo caso non ciò di cui ci si prende cura, ma lo stato ottimale che attraverso tale cura si vuole ingenerare nell'oggetto. Gli esempi sono in 189e-190a quelli della vista e dell'udito: bisogna sapere cos'è la *virtù* (nel caso specifico, il coraggio) per poter educare i giovani, così come bisogna sapere cos'è la *vista* per saper curare gli occhi.

Che Socrate si occupasse dell'anima dei giovani e della *salute* che la riguarda è poi risultato chiaramente anche dal *Carmide*: l'intero dialogo è costruito come una analisi prognostica riguardante l'anima del giovane, e la salute dell'anima, la cui eventuale presenza tale analisi è volta a scoprire, è anche detta *sophrosyne* (157a, e *passim*). Ma ciò che né il

medico, né nessun altro tecnico può fornire all'uomo è anche detto *eudaimonia*. Solo colui che possiede la *techne* attraverso cui si conosce, non la salute (cfr. 164a-c), ma *il bene e il male*, è in grado di fornire felicità a sé stesso ed agli altri (174b-d). Nonostante l'esito aporetico del dialogo, abbiamo qui ipotizzato che proprio questo sarebbe il sapere che Socrate cerca nel giovane (ovvero, *sophrosyne* e conoscenza del bene e del male sarebbero la stessa cosa, nonostante Socrate non proponga esplicitamente tale tesi), e nondimeno il sapere che lo stesso Socrate dichiara di aver ricevuto dal medico trace, seguace di Zalmossi. Anche nel *Liside* abbiamo poi, ci pare, efficacemente adoperato l'idea tratta dall'*Alcibiade* (128a ss.), secondo cui Socrate teneva grandemente a che i suoi interlocutori comprendessero la necessità di distinguere ciò che è “bene” per l'oggetto di ciascuna arte, dal bene dell'anima. È proprio all'incomprensione di questo punto, e dunque della necessità che all'anima sia dedicato un sapere specifico, che si deve il fallimento delle definizioni di *philia* proposte.

Nei *Memorabili* risulta forse meno insistita quest'esigenza di definire lo scopo di un'arte, ovvero il suo oggetto di conoscenza, e di distinguere gli oggetti di ciascuna arte dalle altre. Ma che il compito proprio di un tecnico sia “migliorare” ciò su cui agisce, è chiaro ad esempio in I, 2, 32: il buon bovaro è infatti colui che è in grado di rendere più numerosi e migliori i propri buoi, e non chi è in grado di arricchirsi o guadagnar potere (cfr. *Resp. I*, 341c, ss.). Lo stesso aspetto è poi sottolineato ad esempio in III, 3, 2, ove è la cavalleria a dover essere *resa migliore* dall'impegno dell'ipparco. Inoltre, da un interessante passo della seconda conversazione con Aristippo (III, 8, 3), sul quale non ci eravamo soffermati, emerge in modo straordinariamente chiaro l'esigenza di affermare che ciò che è buono lo è in relazione ad un oggetto specifico, così come nell'*Alcibiade I* e nel *Liside* è distinta la cura dell'anima (e quindi di sé), dalla cura del corpo e d'ogni altra cosa. Così Socrate risponde alla domanda su cosa sia buono:

«Forse mi domandi» gli chiede «se so di qualcosa buono per la febbre?» «No davvero» rispose. «per le malattie degli occhi allora?» «Neppure per queste.» «Per la fame, allora?» «Neppure per la fame.» «Ma insomma,» disse Socrate «se tu mi domandi se conosco una cosa buona che non è buona a nessuno scopo (ὁμηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν) io non la conosco né ho bisogno di conoscerla.» (III, 8, 3)

La conclusione del ragionamento che segue è che “ogni cosa [...] è buona e bella rispetto allo scopo per cui è adatta (πρὸς ᾧ ἂν εὖ ἔχῃ), dannosa e brutta rispetto a quello per cui non è adatta” (III, 8, 7). Quale sia poi il nome da dare, nei *Memorabili*, allo scopo dell'arte di cui si occuperebbe Socrate, lo si può dedurre in negativo da passi come III, 5, 18, ove la mancanza

di virtù è chiamata indirettamente *nosos*, o da tutti quei passi, ricordati in conclusione del cap. III, da cui il vizio e l'ignoranza di sé risultano essere “vicinissimi alla follia”. La salute della *psyché*, dunque, è plausibilmente l'oggetto che la filosofia deve conoscere, e che, a chi la pratica, dovrebbe procurare.

Riguardo al terzo punto dello schema di Hofmann, i *Memorabili* ci offrono una delle indicazioni più chiare: “I giusti fanno qualche lavoro specifico come i muratori?”[...] “Pertanto, come i muratori possono indicare le proprie costruzioni, così i giusti potrebbero segnalare le proprie opere (ἔργα)” (IV, 2, 12). Ovvero, la virtù, come le altre arti, ha un certo prodotto specifico. Quale questo prodotto sia, tuttavia, non è chiaro sulla base di IV, 2. In I, 3, 5, invece, Senofonte addita nel “vivere senza turbamenti e con stabilità” il risultato del regime di anima e corpo che Socrate praticava. Nell'*Alcibiade I* è similmente chiaro che il prodotto del sapere morale è la felicità. Infatti chi non conosce sé stesso (e cioè non possiede *sophrosyne*), non potendo conoscere le cose che gli appartengono né quelle altrui (133e), non può neppure rendersi conto delle proprie azioni, ed è necessario che commetta errori che rovineranno la sua vita, pubblica e privata, rendendolo infelice (134a): dunque “non è chi acquista ricchezza che si libera dall'infelicità, ma chi acquista saggezza” (134b).

Anche nel *Lachete* Socrate impone all'arte dell'educare l'anima dei giovani l'esigenza di avere un prodotto specifico: infatti Socrate si aspetta (185c-e) che se uno dei suoi interlocutori possiede tale arte, bisogna che sia in grado di additare, se non i propri maestri, almeno le proprie opere. E nel *Carmide* invece, nel passo già richiamato (174b-d), si indica nel sapere riguardante il bene e il male l'unico in grado di “produrre” *eudaimonìa*. E d'altronde, in 165c ss., già era stata posta l'esigenza di indicare il prodotto della *sophrosyne*, in analogia con la medicina, che è scienza della salute, e di cui siamo in grado di dire che procura la salute per i nostri corpi. Sulla base del contesto dialogico del *Carmide*, d'altronde, il prodotto dell'arte che Socrate avrebbe appreso dal medico trace è chiaramente la salute: sia per l'anima che per il corpo (155b e ss).

Che poi il metodo adoperato da Socrate implichi la capacità di rendere conto razionalmente del proprio operare rispetto al bene e al male, come prevede il quarto punto dello schema di Hofmann, non necessita di esser dimostrato. Ma ricordiamo in particolare come in *Mem.* III, 9, 14-5 siano opposte *tyche* ed il corretto agire morale, similmente a quanto si era osservato nella letteratura medica (ove la *technè* era a sua volta definita in opposizione al caso). In III, 1, inoltre, viene affermato che chi non ha le conoscenze necessarie non può essere medico né generale, neanche se tutti gli uomini gli dessero il voto. Ciò presuppone che laddove rispetto ad un oggetto c'è una qualche “correttezza”, un *orthón*, non basta saper persuadere altri del

proprio sapere: bisogna esser capaci di dimostrarne il possesso, mostrando le proprie scelte e la propria capacità di renderne conto razionalmente. Infine ricordiamo, su questo punto, un passo di un dialogo platonico che non abbiamo preso in esame nel nostro lavoro: lo *Ione*. In 538c, infatti, il medico, già avvicinato precedentemente alla figura dell'aritetico (531e), viene considerato l'unico autorizzato a giudicare dell'*orthos leghein* a proposito delle proprietà degli alimenti rispetto alla salute.

Con ciò ci pare dunque fin qui di poter confermare la compatibilità tra le esigenze socratiche ed i caratteri che più chiaramente identificano il sapere tecnico in epoca pre-aristotelica. A queste corrispondenze sono poi da aggiungere tutte quelle che, nel corso del lavoro, abbiamo ritenuto di poter rinvenire tra la pratica socratica e alcuni caratteri della medicina emersi dalla letteratura ippocratica considerata. In particolare sulla base dell'*Alcibiade I*, del *Carmide*, del *Liside*, e della confutazione di Eutidemo in *Mem.* IV, 2, ci è parso che la dialettica socratica (nel suo momento confutatorio) sia descritta come una sorta di analisi clinica, svolto in riferimento all'anima del giovane interlocutore. In secondo luogo abbiamo a più riprese potuto osservare come la pratica della ricerca filosofica “condivisa” (seconda fase della dialettica), e della vita filosofica, siano descritte nell'insieme come un certo *regime* cui l'anima va sottoposta, perché possa recuperare la salute (ad es. *Mem.* I, 3, 5). Questo regime va inteso certamente come l'attenzione a non sottoporre la propria anima e il proprio corpo a certi stimoli (ad es. di evitare accuratamente i cibi troppo saporiti, o gli amanti troppo belli, per non rimanerne schiavi), ma anche e soprattutto come un certo regime di esercizi dialogici, e in generale “spirituali”.

È il caso a questo punto di riassumere finalmente la nostra ipotesi interpretativa di fondo, aggiungendo ai quattro elementi dello schema di Hofmann altri tre punti messi in luce nel terzo capitolo, che caratterizzano fortemente l'esigenza socratica di avere le *technai* come modello: sulla base del ripetuto richiamo alla medicina, ed alle tecniche in generale, da parte di Socrate, sembra si possa supporre che il sapere di cui il filosofo andava in cerca o che forse riteneva (almeno verso la fine della sua vita) di possedere (la *sapienza umana*),⁴⁰⁰ fosse un sapere definibile come *techne*. Laddove quest'ultima è una forma di conoscenza caratterizzata dai seguenti aspetti: concerne un oggetto specifico, di cui esclusivamente si cura; è volta ad

400 Ricordiamo come in *Apol.* 20d l'ammissione di questo sapere è circondata da molta circospezione, e numerose cautele. È questa, in ogni caso, la nostra comprensione dell'“ironia complessa” riguardante il sapere socratico: il filosofo nega il possesso di ogni sapere, laddove questo sia inteso come un insieme di proposizioni, o definizioni, che possono esser rese indipendenti da chi le pronuncia attraverso la scrittura; afferma invece di possedere un sapere simile al sapere tecnico, che non è mai completo in chi non si è impadronito innanzitutto della sua pratica.

un fine specifico, che corrisponde al meglio, ovvero al “bene” o all'utile, dell'oggetto di cui si occupa; ha un prodotto specifico, ovvero un risultato stabile e reale nel particolare individuo di cui si è presa cura; adopera strumenti razionali per individuare i nessi di causa ed effetto, ed è dunque capace di rendere ragione del proprio operato; può esser trasmessa solo attraverso una lunga frequentazione di un praticante esperto, o attraverso una lunga ricerca personale; può esser appresa, in entrambi i casi solo con un grande impegno e sollecitudine (*epimeleia*), e quotidiano esercizio (*askesis, melete*); il raggiungimento della maestria nell'arte garantisce un potere assoluto, nell'ambito che gli è proprio, su chiunque, poiché solo l'arte può dettare norme la cui trasgressione contiene già in sé stessa la punizione corrispondente (la malattia per chi non ascolta il medico, l'infelicità per chi non vive virtuosamente, *Alc.I* 134a; cfr. *Mem.* IV, 4, 19-25).

Ma torniamo al punto dal quale il nostro lavoro era partito: possiamo ormai tentare di ribadire la nostra originale ipotesi per lo scioglimento dell'enigma del *Fedone*. Se infatti il sapere cui Socrate per tutta la sua vita ha aspirato, e che forse ad un certo punto ha raggiunto, può essere caratterizzato come una *techné* di cura dell'anima, nei termini appena enunciati, allora le ultime parole pronunciate in punto di morte possono facilmente essere lette in modo differente dall'usato. Seppure, come detto nell'Introduzione, è forse impossibile ricavare dal *Fedone* la possibilità di una piena guarigione dell'anima finché è legata al corpo, è pur vero che non nella morte può esser additato il sostanziale evento che produce tale guarigione (la morte per il malvagio, infatti, è tutt'altro che un bene, *Phaed.* 107c-d), ma nell'acquisizione di un sapere riguardante il *male* e il *bene* dell'anima in quanto tale. Ovvero è l'acquisizione di un sapere, e di un saper fare, che riguarda il *belton* dell'anima (così come la medicina è un sapere pratico riguardante la salute del corpo), ciò che libera l'anima del filosofo dalle sue malattie, e lo rende capace di guidare altri attraverso lo stesso percorso di liberazione. Solo un impegno costante e un lungo esercizio volto all'acquisizione dell'unico sapere veramente umano, possono restituire a chi li pratica il senso preciso della propria partecipazione ad un ordine di cose che include nella sua perfezione la morte di ciascun individuo (*Phaed.* 67d-e), e dunque il superiore valore e la superiore utilità per ciascuno dell'agire correttamente rispetto al desiderio di autoconservazione o a quello di sopraffazione (*pleonechtein*, cfr. *Resp.* 338c e ss.).

Appendice I. L'uso di fallacie nell'*elenchos* socratico.

Torniamo in questa appendice sulla tesi generale di Vlastos discussa nel § 2.2 per offrire un

ulteriore spunti problematico, riguardante la presenza frequente nei dialoghi platonici di argomentazioni fallaci messe in bocca a Socrate: circostanza che rende più arduo sostenere, come fa Vlastos, che dalle stesse argomentazioni Socrate si aspetta di raggiungere una qualche conclusione veritiera. Di ciò lo stesso Vlastos ha dovuto rendersi conto, se ha dedicato al problema un intero capitolo del suo libro su Socrate, ponendosi la domanda: “Does Socrates cheat?” (titolo del cap. V). La ragione per la quale il problema dell'uso di ragionamenti fallaci, incoerenti, di premesse errate e di sgambetti retorici è particolarmente sentito da Vlastos, è evidente. La sua soluzione del problema del sapere di Socrate dipende dall'attendibilità delle conclusioni sostenute induttivamente attraverso una lunga serie di successivi *elenchoi*. Ma cosa ne resta di questa certezza induttiva, e soprattutto dell'aspirazione alla verità messa in bocca a Socrate nei passi del *Gorgia* sopra discussi, se si accetta che Socrate fa spesso intenzionalmente uso di argomentazioni non cogenti? Non c'è in questa sede alcun bisogno di entrare nel dettaglio dell'argomentazione di Vlastos, ma vale la pena ricordare la sua conclusione. Vlastos afferma al termine del capitolo suddetto di aver difeso Socrate “dall'imputazione di ricorso volontario a non verità al fine di prevalere su un avversario screditato.”

Agire in questo modo avrebbe significato frustrare lo sforzo a «indagare sé stesso» e il suo interlocutore mediante il metodo elentico. Nessuno fra gli studiosi che hanno creduto seriamente che Socrate impiegasse opinioni insincere o deduzioni consapevolmente fallaci in questi o in altri ragionamenti ha mai provato a spiegare come questa infedeltà alla continua ricerca del vero potrebbe essere conciliata con la concezione platonica dell'attività filosofica di Socrate.⁴⁰¹

La nota di Vlastos in questo punto fa riferimento a *Charm.* 166c-d, e rimanda *supra* a p. 179 del volume, dove era citato il testo nel quale Socrate afferma: “Fai male, gli risposi, a credere che, se io cerco di confutarti quanto più è possibile, lo faccia per altro motivo che per quello che avrei nell'esaminare le mie stesse parole, per la paura cioè che ho di credere di sapere ciò che in realtà ignoro.” Tuttavia la citazione è riportata da Vlastos senza particolari riferimenti al contesto dialogico. Ma guarda caso le circostanze in cui Socrate compie questa affermazione sono alquanto particolari: vari elementi infatti possono far pensare che la definizione in questione (“che la saggezza sia conoscere se stessi”) sia proposta da Crizia proprio perché “socratica”. In altre parole, l'interlocutore, che com'è noto aveva per un certo periodo frequentato Socrate, sapeva che quest'ultimo era solito richiamarsi al motto delfico e

401 Vlastos, *Socrate*, cit., p. 206.

definire la virtù come sapere, e quindi propone definizioni di questo tipo solo nella speranza che di fronte ad esse Socrate si potesse trovare retoricamente disarmato. Appare infatti alquanto stupito di fronte al dissenso di Socrate (ad es. “e non dirmi che ignori queste cose!”, 166c). Ma alla luce di ciò l'affermazione di Socrate si rivela meno adatta di quanto potesse apparire a prima vista all'uso che ne vuole fare Vlastos. Essa contiene probabilmente un riferimento ironico alla strategia retorica di Crizia: la definizione esaminata è di fatto socratica!

Ma sul tema dell'attribuzione di ragionamenti fallaci al Socrate di Platone, alcuni interpreti hanno assunto più di recente posizioni innovative.⁴⁰² Si voglia qui semplicemente notare come l'ipotesi di una complessità del metodo d'indagine socratico non ci costringe, come lo era Vlastos, a negare qualsiasi intenzionalità nell'uso di fallacie da parte di Socrate: si può infatti ammettere che nella fase elenctica si commettano fallacie, se esiste un secondo momento della dialettica socratica, nella quale va cercata la vera e propria ricerca filosofica.⁴⁰³ In altre parole, la funzione principale dell'*elenchos* ha, in quest'ottica, principalmente una funzione protettiva e psicagogica, dunque, come afferma H. Teloh:

It is not essential to *elenchos* that Socrates use sound arguments. It is essential that an interlocutor assent to each premise whether or not Socrates believes them to be true [...] An answerer who accepts a refutation based on a bad argument shows that he does not have knowledge. If a refutation by an unsound argument produces an awareness of one's ignorance, then such a refutation is a benefit to the *psyché*.⁴⁰⁴

Assumendo la posizione di Vlastos invece si è costretti a sminuire non di poco l'onestà o le capacità intellettuali di Socrate, che commette non pochi errori logici, se non volontariamente,

402 Si veda a questo proposito soprattutto: Rosamund Kent Sprague, *Plato's use of Fallacy*, Barnes & Noble, Inc., New York, 1962; Livio Rossetti, “La rhétorique de Socrate”, in *Socrate et les socratiques*, Études sous la direction de G. Romeyer Dherbey, réunies et éditées par J.-B. Gourinat, Vrin, Paris, 2001; G. Klosko, “Plato and the morality of fallacy”, *The American Journal of Philology*, 108, 1987, pp. 612-626.

403 Sull'incongruenza tra l'immagine idealizzata di Socrate come uomo di specchiata sincerità e puritana onestà, e l'ipotesi di un uso consapevole di fallacie, bisogna ricordare come ci sia almeno un caso nei dialoghi in cui una menzogna pronunciata da Socrate può essere dimostrata: al termine del *Protagora* Socrate ribadisce, come aveva annunciato prima (335c4-8) di avere degli impegni, ma l'incipit del dialogo ci dimostra il contrario. Infatti appena fuori da casa di Callia Socrate incontra l'amico, di cui non ci viene detto il nome, cui narra l'intero dialogo tra lui ed il sofista, senza nominare impegni di sorta. Cfr. A. Fussi, *Retorica e potere: una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa, 2006, p. 49.

404 H. Teloh, *op.cit.*, p.18.

per inettitudine.

Appendice II. Errore ermeneutico “progressista”.

L'ultima osservazione dell'*Appendice I* ci offre lo spunto per una riflessione su un atteggiamento nei confronti del pensiero socratico, che ci pare accomuni Vlastos a non poca parte della letteratura critica. Si tratta di quella che potremmo definire tesi “progressista”, e che così trova espressione in Vlastos:⁴⁰⁵ l'immagine del Socrate dei primi dialoghi, fedele secondo Vlastos al Socrate storico, viene paragonata al Socrate del *Teeteto*, definito “diverso, assai migliorato”, poiché “ha seppellito dentro di sé il demone della polemica”. Questa critica a Socrate per la mancanza di un “metodo filosofico appropriato”⁴⁰⁶ è a nostro avviso il frutto di un errore ermeneutico dal quale ci si deve ben guardare. Benché sia è forse quasi impossibile non incapparvi occupandosi di Socrate. È infatti principio generalmente accettato, almeno in linea teorica, quello di applicare rispetto ad un qualsiasi *testo* filosofico una adeguata “carità interpretativa”, ovvero cercare di evitare di giudicare un *autore* sulla base di scopi che non gli sono propri. In modo particolarmente netto tale criterio è espresso da Leo Strauss, che secondo la testimonianza di un suo allievo (W.J.Dannhauser), così si esprimeva in una delle prime lezioni sul *Leviatano*:

Il consiglio più straordinario in una serie di consigli – o piuttosto di ordini – che Leo Strauss ci impartì quel giorno [prima lezione di Strauss su Hobbes] fu che dovevamo semplicemente cominciare dal presupposto che l'insegnamento di Hobbes fosse vero – non relativamente vero, non vero per Hobbes, non vero per il suo tempo, ma semplicemente vero. Ecco perché dovevamo leggerlo con tutta la cura di cui eravamo capaci, ed ecco perché (lo sentii ripetere ciò tante volte) non si dovrebbe nemmeno cominciare a criticare un autore prima di aver fatto tutto il possibile per capirlo correttamente, per comprenderlo come egli comprese se stesso. (cit. tratta da Fussi, *La città...*, cit., p. 33)

Ma è molto più difficile applicare la medesima umiltà interpretativa di fronte alla sfuggente immagine del Socrate storico, cercando di porsi alle spalle dei suoi successori, e sforzandosi per quanto possibile di giudicare i contenuti e i metodi del filosofare socratico sulla base del metro che gli è proprio, ovvero sulla base dei suoi stessi scopi. È alto il rischio, infatti, di dare per scontata l'aspirazione di Socrate ad una verità (definitoria) universale, stabile e formulabile in modo definitivo: aspirazione probabilmente aristotelica e forse

⁴⁰⁵ Vlastos, *Socrate*, cit. p. 206-208.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

platonica, ma che solo a partire dalla testimonianza aristotelica sulla dialettica di Socrate, può essere attribuita a quest'ultimo.⁴⁰⁷ Ma l'attribuzione di tale aspirazione a Socrate, costringe inevitabilmente a notare le deficienze che sotto questo punto di vista caratterizzano il metodo socratico. Se si intende il filosofare come la costruzione di un sistema di asserzioni coerenti, e sufficientemente argomentate e fondate, i risultati dell'indagine socratica (anche nel campo della morale) sono senz'altro poco soddisfacenti, e soffrono quindi, come vuole Vlastos, di un “deficit di certezza epistemica”.⁴⁰⁸ Ma forse il risultato sarebbe diverso se ci si interrogasse sulla concezione peculiarmente socratica del “sapere”, e si giudicassero i risultati ottenuti sulla base di essa.⁴⁰⁹

Un altro istruttivo esempio sul quale ci pare valga la pena soffermarsi, è offerto da un saggio di G. B. Matthews,⁴¹⁰ In esso lo studioso, dopo aver individuato nell'*Eutifrone*, il prototipo del dialogo socratico, ne trae uno schema essenziale della tematizzazione dell'*aporia* nei dialoghi giovanili di Platone. Di questi sottolinea l'inconclusività, per poi passare ad occuparsi di come questa prima, fondamentale, tematizzazione sia stata poi “superata”, prima dal Platone maturo, e poi da Aristotele. Uno dei passaggi fondamentali di questo *progresso* è individuato nel noto passo della *Repubblica* (539a-b) in cui Socrate critica aspramente le conseguenze dell'insegnamento incauto della dialettica:

Not only is the enveloping perplexity of the aporetic dialogues missing entirely from Plato's *Republic*, there is a chilling passage at the end of Book VII in which the dialogue's fictional Socrates seems to be condemning historical Socrates for inducing a destructive perplexity in Athenian young

407 Cfr. *supra*, p. 57 l'osservazione di J.-B. Gourinat (*op. cit.*) in riferimento a *Mem.* I, 1, 16: “C'est Aristote qui dira techniquement que ce *τι ἔστι* est l'essence de la chose, qu'il s'agit d'une définition des universaux.”

408 Vlastos, *Socrate...*, p. 151. Cfr. anche pp. 357 e ss. Nella nota aggiuntiva IV.1 lo studioso opera una distinzione tra “certezza epistemica” e “certezza morale” molto interessante, e che potrebbe apparire sufficiente soluzione del problema di come Socrate potesse avere idee così chiare su come comportarsi. Tuttavia non sembra scontato che Socrate si sarebbe accontentato di una tale “certezza morale”. Gli esempi prodotti da Vlastos si riferiscono a casi in cui il semplice “buon senso” è sufficiente a prendere una decisione: in tal caso la sicurezza induttiva su di una certa affermazione è sicuramente sufficiente a prendere una decisione corretta. Il sapere socratico, tuttavia, deve essere applicabile soprattutto a casi di conflitto morale (come l'accettazione della condanna a morte), ove la scelta giusta è tutt'altro che in linea con il *common sense*. Ciò ci pare contribuisca a rendere problematica l'ipotesi che il “sapere elenctico” sia stato considerato da Socrate sufficiente all'agire morale.

409 In questa direzione va lo studio cit. di H. Teloh, che rifiuta tre fondamentali diffuse tesi sulla dialettica socratica: “(A) Socratic dialectic should be judged primarily by the excellence of its logic.[...] (B) Socrates searches for 'universally valid truth'; [...] (C) Socratic dialectic is negative” (pp.1-2).

410 *Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski*, cit.

that leads them to nihilism and leaves them open to corruption. (corsivo mio, *ivi*, p. 219)

L'interpretazione del passo è tuttavia controversa, e l'accusa di condurre i giovani interlocutori al nichilismo attraverso la confutazione, perde di sostanza se, come abbiamo nel presente lavoro argomentato, la confutazione era solo una parte della dialettica socratica.

Un altro momento di questa evoluzione nella trattazione platonica dell'*aporia* è individuato da Matthews nel *Parmenide*. La conclusione aporetica del dialogo si distinguerebbe radicalmente da quelle dei dialoghi giovanili per varie ragioni. Ciò che a noi qui interessa è la seguente affermazione dello studioso:

We are clearly meant to conclude that the *aporiai* the Theory of Forms generates have a solution, and that the best way to arrive at the solution is to use an appropriate philosophical method. *A better trained Socrates*, in fact, *one trained in the appropriate philosophical method*, will be able to deal with the problems. (corsivo mio, *ivi*, p. 220-21)

Sarà sì spera evidente a questo punto perché, nel quadro interpretativo qui sostenuto, non ci sia spazio per un giudizio di questo genere. L'insufficienza del metodo socratico è infatti inequivocabile, forse, sul piano della ricerca di una verità universalmente valida. Ma questo criterio non è semplicemente il criterio adeguato per giudicare l'attività filosofica di Socrate, se non è in un sistema di proposizioni vere che può essere contenuto il sapere morale secondo Socrate, ma solo nell'anima del virtuoso. Resta beninteso possibile sostenere che tale giudizio sia contenuto nei dialoghi platonici “maturi” o negli scritti aristotelici (che è ciò che d'altronde interessa primariamente a Matthews), ma bisogna fare molta attenzione a non adoperare il medesimo criterio nel momento in cui si pretende la correttezza scientifica nel tentare di interrogare le fonti come testimonianze riguardanti un certo personaggio storico di nome Socrate. Si rischia al contrario di emettere nei suoi confronti giudizi di valore basati sul riferimento a fini che gli erano estranei e che, forse, aveva consapevolmente rifiutato (se è vero ciò che stiamo sostenendo riguardo al rifiuto della *theia sophia*).⁴¹¹

Appendice III. Utilità morale del dialogo socratico per gli ascoltatori, e utilità morale della scrittura in Platone.

Riprendendo in questa appendice il saggio di Dorion sul ruolo dell'*elenchos* nei

411 *Supra*, cap. I, § 3.

Memorabili, prendiamo rapidamente in considerazione uno dei testi analizzati nel dettaglio dallo studioso per rimuovere una possibile obiezione alla compatibilità tra la testimonianza platonica e quella senofontea, offrendo al contempo uno spunto forse interessante per la soluzione di un problema di più vasta portata, qual è quello del rapporto ambiguo di Platone con la scrittura.

Il passo preso in analisi da Dorion come prima occorrenza “referenziale” di *elenchos* nei *Memorabili*, è la conversazione in II, 1 con Aristippo, volta a renderlo più continente rispetto al cibo, al bere e ai piaceri sessuali. Dopo aver osservato come l'andamento della conversazione ha solo all'inizio il carattere di una confutazione per poi assumere l'aspetto di un confronto retorico, fatto di lunghe repliche, Dorion si domanda se Aristippo può avere aver tratto giovamento da una simile conversazione. Sulla base di ciò che avviene nell'altra conversazione con Aristippo in III, 8, nella quale il giovane cerca di confutare Socrate così come lui stesso era stato confutato, Dorion deduce che in realtà la confutazione non ha avuto alcun effetto sul confutato: “Aristippe n'a donc pas éprouvé, pour son propre compte, les effets bénéfiques décrits par la sixième définition du *Sophiste*: loin d'être en colère contre lui-même, du fait qu'il s'aperçoit qu'il ne vit pas comme il le doit, Aristippe est irrité contre Socrate”.⁴¹² Dunque Dorion conclude che, come è più chiaramente espresso in III, 8,⁴¹³ anche in II, 1 l'effetto protrettico della conversazione “s'exerce sur les auditeurs de l'entretien, et non pas sur le principal intéressé, soit Aristippe lui-même”.⁴¹⁴ E veniamo dunque all'osservazione sulla quale vogliamo soffermarci:

Quoi qu'il en soit, on chercherait en vain, dans les dialogues de Platon, un seul exemple d'entretien où les auditeurs deviennent plus vertueux du seul fait d'avoir assisté à un entretien où Socrate prenait la parole. [...] selon la conception platonicienne de l'*elenchos*, il n'y a que celui qui participe activement à la discussion qui puisse véritablement tirer profit de la réfutation à laquelle il est soumis.⁴¹⁵

Lasciamo qui da parte il problema se l'obiettivo della prima conversazione (II, 1) fosse l'educazione di Aristippo o degli ascoltatori: a prima vista infatti sembra che dopo aver detto che Socrate “indirizza[va] i suoi amici alla padronanza di sé”, Senofonte riporti la

412 Dorion, *op. cit.*, p. CXLIX.

413 “Socrate, *volendo essere utile ai suoi compagni*, rispondeva non come quelli che stanno attenti a che il ragionamento non venga rovesciato, ma come uno deciso a fare soprattutto ciò che deve”, III, 8, 1.

414 Dorion, *op. cit.*, p. CXLVII.

415 *Ivi*, pp. CXLVII – CXVIII.

conversazione con Aristippo, come un esempio di ciò, e quindi consideri Aristippo tra questi amici, e la confutazione riportata come utile alla virtù di Aristippo stesso.⁴¹⁶ In ogni caso, rispetto a III 8 è più evidente come Dorion sia nel giusto sostenendo che sono gli ascoltatori a trarre vantaggio dalla conversazione, e non l'interlocutore (altri casi simili citati da Dorion sono I, 4, 19 e I, 6, 14).

E tuttavia, seppur in Platone non è forse mai affermato esplicitamente che gli ascoltatori possano trarre vantaggio dalla conversazione, c'è il rischio di prendere un abbaglio se non si considera che questo debba pur essere considerato un presupposto implicito che sta a fondamento di due semplici circostanze poste alla luce del sole. In primo luogo, che la cosa abbia o meno un valore di testimonianza storica, il semplice dato di fatto che molti dei dialoghi platonici si presentano come dialoghi riportati, e non diretti, e che in alcuni casi⁴¹⁷ sia lo stesso Socrate a raccontare un dialogo a qualcuno che era assente, lascia di per sé supporre che Platone ammettesse l'idea che anche lo spettatore potesse trarre qualche giovamento dalla conversazione. Non si capirebbe infatti perché Socrate avrebbe dovuto dedicare una parte del suo tempo a raccontare conversazioni passate, a persone che non vi erano state presenti: stando al semplice principio del *Sofista* (per come inteso da Dorion),⁴¹⁸ secondo cui solo l'interrogato si giova della confutazione, incontrando al termine di una conversazione avuta con Protagora qualcuno interessato alla lezione del sofista, Socrate avrebbe dovuto, per dissuaderlo dall'ammirazione per quello, confutare il nuovo interlocutore. Invece, stando all'incipit del *Protagora*, sembra che Socrate potesse ritenere più utile, in una simile circostanza, riportare il racconto della magra figura appena fatta da Protagora di fronte alla sua *verve* confutatoria. Se ciò non bastasse (si potrebbe voler credere questa circostanza un semplice pretesto letterario), si possono citare esempi in cui all'interno di un dialogo è chiaro che il modo in cui qualcuno degli ascoltatori recepisce ciò che si sta dicendo, non è affatto indifferente a Socrate: nel *Protagora* stesso, ad esempio, si può facilmente supporre che in tutto il corso della conversazione col sofista, Socrate non smetta mai di porsi il problema di

416 In altre parole il fatto che Aristippo non risulta persuaso da questa conversazione (in quanto in III, 8 cerca la rivincita) non ci dice nulla sull'intento di Socrate nello svolgere la confutazione: è ben possibile che, come vuole il passo del *Sofista*, l'intento di Socrate nel confutare Aristippo fosse far sì che quest'ultimo arrivasse a provare collera verso sé stesso, ma che, come in tanti casi, anche nei dialoghi platonici, il giovane avesse finito per provare collera piuttosto contro Socrate. Cfr. *Apol.* 21e: “Mi accorgevo sì, con tristezza e preoccupazione, che mi stavo rendendo antipatico [...]”, e *Mem.* IV, 2, 40: “Molti di quelli che Socrate riduceva a questo punto non si avvicinavano più a lui [...]”, al termine della confutazione di Eutidemo.

417 *Repubblica*, *Protagora*, *Carmide*, *Liside*, *Eutidemo*, *Gli amanti*.

418 Cfr. *supra* [p. 36 e ss.](#)

come il giovane Ippocrate, sotto cui insistente richiesta si è recato da Protagora, recepisce ciò che si dice e l'esito della conversazione. Una situazione non dissimile (anche se, non essendoci alcun preambolo narrativo, ciò non è in alcun modo esplicitato) si potrebbe supporre anche nel *Gorgia*, dove Socrate si reca presso il sofista in compagnia del giovane Cherefonte, uno dei suoi più affezionati amici, che tuttavia si dichiara al principio del dialogo (447b) amico di Gorgia.⁴¹⁹ Ancora più chiaro è invece come nell'*Eutidemo* si svolge tra Socrate e i due eristi una sorta di battaglia per l'anima del giovane Clinia,⁴²⁰ nonostante quest'ultimo resti in buona parte del dialogo semplice spettatore, insieme a tutti gli altri giovani che assistono (e che non meno di lui potrebbero subire il negativo influsso morale di Eutidemo e Dionisodoro). La seconda, non meno importante, circostanza che rende poco plausibile la posizione di Dorion è che lo stesso Platone doveva sperare in qualche modo che i suoi lettori traessero una qualche utilità morale dai suoi scritti, ma la situazione nella quale viene a trovarsi il lettore è proprio *virtualmente* quella di qualcuno che assiste ad una conversazione senza avere alcuna possibilità di intervenire.

Se dunque è forse vero che Platone non tematizza mai l'utilità dei dialoghi per gli ascoltatori, sembra che questa mancanza vada messa in relazione all'azione dei dialoghi stessi, ed all'azione di scrivere dello stesso Platone, per poter essere bene intesa. Si tratterebbe in questo senso di qualcosa di simile a quella che è stata definita “ironia drammatica”, ovvero a ciò che si verifica in un testo di Platone quando “ad una certa omissione nel discorso di un personaggio corrisponde, a un livello drammatico, una notevole enfattizzazione del tema

419 Da notare l'entusiastica risposta di Cherefonte alla domanda di Callicle “Socrate desidera ascoltare Gorgia?” (“Siamo qui proprio per questo!”), alla quale fa seguito immediatamente la correzione di Socrate che precisa come preferisca ragionare con Gorgia, e rimandare invece la lezione, i discorsi lunghi, ad un'altra volta (447b-c). D'altronde nell'incipit del dialogo Socrate afferma che è colpa di Cherefonte se non sono arrivati in orario. Ma se è poco credibile che Socrate volesse andare ad ascoltare il *makros lògos* di Gorgia, allora è ancor più difficile credere che sia stato Cherefonte a trattenere Socrate dal lasciare l'agorà (“Causa del nostro ritardo è stato, caro Callicle, Cherefonte, qui presente, che ci ha costretti a trattenerci nell'agorà”, 447a7-8): piuttosto si può forse ipotizzare che fosse Cherefonte a voler ascoltare il retore, e che come nel *Protagora* sia stato Socrate a trattenerlo con qualche discorso. Cherefonte ascoltando quello che solo lui sa essere uno scherzo, si offre quindi di rimediare, stando al gioco, ma al contempo manifestando il suo desiderio di ascoltare la lezione di Gorgia: “Nulla di male, Socrate! Rimedierò io stesso! Gorgia è mio amico e ripeterà per noi, anche subito, se vuoi, la sua lezione, se no un'altra volta” (447b1-3). Cfr. la diversa interpretazione di A. Fussi (*Retorica e potere*, cit., pp. 30-31) che considera priva di ironia la proposta di riparazione di Cherefonte.

420 Cfr. H. Teloh, *op. cit.*, p. 195.

omesso”.⁴²¹ Nel nostro caso sembra si tratti piuttosto di un tema in generale omesso nei dialoghi platonici (e non solo dal discorso di un singolo personaggio), ma enfatizzato e sul piano del contesto drammatico interno di alcuni dialoghi, e dalla cornice drammatica dei dialoghi “riportati”, ed infine, forse, dall'azione di scrivere dello stesso Platone. In altri termini l'ipotesi (che non si può qui approfondire ulteriormente), è che la contraddizione osservabile tra quei passi platonici in cui l'uso della scrittura viene denigrato (nel *Fedro* e nella *Lettera VII*),⁴²² e la pratica platonica della scrittura, o meglio la contraddizione tra il rifiuto della scrittura del maestro e la pratica scrittoria dell'allievo, vengano almeno in parte affievolite dall'ipotizzare che lo stesso Socrate credesse in una qualche utilità morale del dialogo (anche confutatorio) non solo per chi vi avesse preso parte attiva, ma anche per chi si fosse trovato semplicemente ad ascoltarlo (nel momento stesso in cui il dialogo si svolgeva, o in un secondo momento, per bocca – o penna – di un narratore). In questo senso si ritiene di poter confutare l'argomentazione di Dorion che conclude alla incongruenza tra la testimonianza senofontea e quella platonica a partire dall'assenza, in Platone, della tematizzazione dell'utilità morale dell'*elenchos* non solo per l'interlocutore direttamente confutato, ma anche per gli ascoltatori. Un'ipoteca, questa, che era necessario in qualche modo rimuovere dal nostro percorso.

Appendice IV. Il terzo tipo di destinatari della dialettica socratica

Torniamo qui su una ipotesi alla quale abbiamo già accennato, riprendendo insieme ad essa un'altra questione emersa nell'analisi del saggio di Dorion.

421 Fussi, *op. cit.*, p. 90. L'espressione “ironia drammatica” è tratta da Griswold. Fussi la mette in relazione alla regola esegetica straussiana, che invita ad osservare attentamente il rapporto tra discorsi (*speeches*) e azioni (*deeds*): “«[...] i “discorsi” di tutti i personaggi platonici dovranno essere compresi alla luce delle “azioni”. Le “azioni” sono in primo luogo l'ambientazione e l'azione del dialogo: su quale tipo d'uomo Socrate agisce con i suoi discorsi? Quali sono l'età, il carattere, la posizione in società e l'aspetto dei suoi interlocutori? Quando e dove ha luogo l'azione? Socrate riesce a ottenere il proprio scopo? La sua azione è volontaria o gli viene imposta? [...] Le “azioni” includono tuttavia anche quei “fatti” rilevanti che non sono menzionati nei “discorsi” ma di cui Socrate o Platone erano comunque a conoscenza: un dato discorso socratico che persuade completamente il suo uditorio può non essere in accordo con i “fatti” noti a Socrate. Noi siamo orientati verso questi “fatti” in parte da dettagli non tematici, in parte da considerazioni apparentemente fortuite. È relativamente semplice comprendere i discorsi dei personaggi: ovviamente può farlo chiunque ascolti o legga, ma è più difficile cogliere ciò che in un certo senso non viene detto, così come cogliere in quale modo viene detto ciò che viene detto, è più difficile» (la citazione è tratta da Strauss, *La città e l'uomo*, pp. 113-114; trad. it modificata da Fussi). Cfr. già *supra*, p. 5.

422 Ci limitiamo a richiamare nuovamente per questo tema il già citato *La verità nascosta*, di F. Trabattoni.

Abbiamo osservato nell'*Appendice III* come sia possibile pensare che, al contrario di quanto suppone Dorion, l'assenza di una tematizzazione in Platone dell'attenzione di Socrate per gli ascoltatori di un dialogo, e per gli effetti morali sulle loro anime del dialogo stesso, potrebbe essere tutt'altro che segno della sua disattenzione rispetto al tema. E che anzi, la stessa utilità morale della scrittura platonica, nonché la coerenza dell'allievo col rifiuto della scrittura da parte del maestro, pare fondarsi sulla possibilità che anche gli ascoltatori di un dialogo (confutatorio o meno) si possano giovare di ciò che ascoltano, ed avanzare sul percorso della virtù. L'ipotesi che a questa asserzione si lega è che, accanto alle due modalità comunicative che abbiamo distinto, ed ai due tipi di pubblico ad esse associate (conversazioni quotidiane con i frequentatori abituali, e confutazioni di frequentatori occasionali) ne possa essere individuata una terza, ed un terzo tipo di destinatari. Questa terza tipologia di comunicazione può essere pensata come concomitante alle altre due, e diretta anche ai primi due tipi di interlocutori, benché essa sia da cercare, per ragioni che saranno a breve evidenti, soprattutto nelle conversazioni pubbliche (oltre che sulla base di quanto accettato *supra*,⁴²³ soprattutto in Platone). Alla terza categoria di destinatari composta, per l'appunto, dagli ascoltatori presenti o "virtuali" (ai quali il dialogo viene narrato), è diretta solo il terzo aspetto della comunicazione socratica.

Abbiamo citato casi in cui tale attenzione all'ascoltatore può essere almeno supposta nei dialoghi platonici. Sia all'interno di alcune particolari circostanze dialogiche e rispetto ad ascoltatori specifici (come Ippocrate nel *Protagora*, o Clinia nell'*Eutidemo*). Sia sulla base della circostanza che i dialoghi vengono riportati a terzi assenti al momento dello svolgimento storico (reale o fittizio) del dialogo: oralmente, dai narratori fittizi nei dialoghi riportati; per iscritto, dallo stesso Platone.

L'attenzione ad un ascoltatore specifico è in tutta chiarezza presente anche in Senofonte, oltre che nei casi citati da Dorion,⁴²⁴ anche, ed in modo esplicito, nel racconto del primo approccio di Socrate ad Eutidemo, in IV, 2, 1-8. Qui i discorsi rivolti ai consueti frequentatori di Socrate sono in realtà indirizzati ad Eutidemo, che lì vicino ascolta "di mala voglia" (IV, 2, 8, 2), al principio, senza pronunciare parola "crede[ndo] di guadagnare col silenzio reputazione di saggezza" (IV, 2, 6, 2-3). In questo passo è esplicito che, benché il discorso non sia rivolto direttamente ad Eutidemo, sia egli il bersaglio di esso (il giovane è direttamente chiamato in causa da Socrate, che lo cita come esempio – negativo – per gli altri). Qui però il discorso non è rivolto a qualsiasi ascoltatore estraneo, ma (come nei casi visti in Platone) ad

423 [P. 38](#) e ss.

424 Cfr. *supra*, [p. 233](#).

un ascoltatore in particolare, di cui Socrate conosce già alcune caratteristiche importanti (cfr. IV, 2, 1).

Tuttavia c'è un secondo modo in cui può essere intesa l'attenzione al modo in cui l'ascoltatore recepisce ciò che Socrate dice nel corso di un dialogo. Sarebbe infatti anche strano che, nonostante Socrate si trovasse spesso a dialogare di fronte ad un pubblico numeroso e variegato, non si preoccupasse per nulla dell'effetto che le sue parole avrebbero potuto provocare sulle anime di quegli ascoltatori. In altre parole, si crede difficile che in caso di una conversazione cui assiste un vasto pubblico, Socrate potesse comportarsi come se si fosse trovato solo col suo interlocutore. Della folla di astanti Socrate poteva tuttavia sapere poco o nulla. Essa poteva di volta in volta avere una composizione sociale, culturale e politica differente, a seconda che ci si trovasse nell'*Agorà* o in una palestra, in una bottega artigiana o fuori dalle mura della polis. Ma per quanto deducibile dalle circostanze, era sempre possibile che la composizione del pubblico fosse troppo mista per poter pensare, rispetto a ciascun componente di esso, ad una comunicazione lontanamente simile al caso di Eutidemo in *Mem.* IV 2. Ed inoltre ciò che Socrate affermava o dichiarava eventualmente di sapere, poteva facilmente essere riportato a terzi da qualcuno dei presenti, o addirittura essere messo per iscritto, come “l'opinione di Socrate” su un certo argomento.

Quest'ultimo caso è quello che qui ci interessa, e che ci riguarda come lettori di Platone e Senofonte, e quindi destinatari di una eventuale “strategia comunicativa” socratica rivolta ad ascoltatori casuali e a chi avesse, per mezzo loro, appreso qualcosa sul pensiero di Socrate. Questa strategia deve essere pensata come riguardante in realtà ogni aspetto di ciascun dialogo, e l'ipotesi della sua esistenza offre anzi un'opzione in più per comprendere le scelte di Socrate nel corso dei dialoghi.⁴²⁵ Ciò richiederebbe analisi di tutt'altra ampiezza e dominio rispetto a ciò che si può dire in questa sede. Ma qui ci si vuole soffermare solo su un punto, probabilmente centrale, di questo “terzo aspetto” della comunicazione socratica: si tratta dell'ipotesi già anticipata⁴²⁶ secondo cui ad una scelta retoricamente consapevole va fatta risalire la circostanza per cui Socrate non sostiene mai alcuna tesi che non sia in sé stessa enigmatica, o in contraddizione col più diffuso senso comune.

425 Un esempio potrebbe essere forse argomentato a proposito dell'ultima parte del *Gorgia*. La prolungata confutazione dell'ormai taciturno Callicle, che su quest'ultimo sembra avere decisamente scarso effetto persuasivo ed educativo, potrebbe essere pensata, forse, come svolta per il bene di uno degli ascoltatori in particolare: ovvero l'amico Cherefonte (giovane il cui carattere pronto all'entusiasmo - cfr. *Apol.* 21a- avrebbe potuto portarlo a farsi seguace del retore, o a lasciarsi convincere dall'immoralismo callicleo, se non avesse assistito alla più completa disfatta di Callicle).

426 *Supra*, [p. 27-28](#).

L'intellettualismo e l'eudaimonismo etici, la professione d'ignoranza, ogni affermazione ironica in generale, così come le ultime parole del Socrate morente, sono a nostro avviso sfingei inviti ad abbandonare la propria pigrizia intellettuale e la propria sicurezza nel decidere il valore di ogni cosa. Inviti che solo formulati in una forma che stimola l'intelletto a mettersi in agitazione senza sosta, potevano mantenere la loro efficacia anche in assenza di chi li ha formulati, e spingere ad iniziare un percorso di ricerca che richiede costante e duraturo impegno.⁴²⁷ Come il Bello nel *Simposio*, Socrate attrae con la propria personalità straordinaria, ma si rende irraggiungibile con la propria dura scorza di Sileno. Mostra una ricchezza sempre scarsa fra gli uomini, la sua coerenza, e ne nasconde poi il principio dietro discorsi apparentemente banali o incomprensibili, costringendo chi si è ormai reso conto della propria pochezza a riguardo, ad intraprendere una propria strada per imparare a pensare e soprattutto a vivere filosoficamente.

427 In parte la nostra tesi assomiglia in questo punto a quella di Nehamas, cfr. *supra*, [p. 19](#). Ciò che ci pare poco credibile della tesi di Nehamas è che “like a blank sheet Socrates invite us to write”, (Nehamas, *op. cit.*, p. 9): non diversamente che con Eutidemo (*Mem.* IV, 2), Socrate avrebbe forse preferito ricordarci l'insufficienza della scrittura come mezzo per l'apprendimento della virtù.

Bibliografia

Fonti:

- Epitteto, *Tutte le opere*, trad. di Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano, 2009;
- Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino, 2000 (Ristampa, 1a ed. 1965);
- Nietzsche Friedrich, *Crepuscolo degli Idoli*, ed. it. Adelphi, Milano, 2010¹²;
- Platone, *Alcibiade primo- Alcibiade secondo*, introd. di G. Arrighetti, trad. di D. Puliga, Bur, Milano, 2006³;
- Platone, *Apologia di Socrate - Critone*, a cura di M. M. Sassi, Bur, Milano, 2010²¹;
- Platone, *Eutidemo*, trad. di F. Adorno, in *Opere*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1966;
- Platone, *Eutifrone*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 2003¹³;
- Platone, *Fedro*, trad. di P. Pucci, introd. di B. Centrone, Editori Laterza, Bari, 2007⁷;
- Platone, *Gorgia*, trad. e introd. di F. Adorno, Editori Laterza, Bari, 2007³;
- Platone, *La Repubblica*, trad. di di F. Sartori, introd. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Editori Laterza, Bari, 1997;
- Platone, *Menone*, trad. e introd. di F. Adorno, Editori Laterza, Bari, 2007⁴;
- Platone, *Protagora*, trad. di F. Adorno, in *Opere*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1966;
- Platone, *Simposio*, trad. di G. Calogero, introd. di A. Taglia, Editori Laterza, Bari, 2011¹³;
- Platone, *Sofista*, trad. di A. Zandro, in *Opere*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1966;
- Platone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, a cura di B. Centrone, Bur, Milano, 1997.
- Senofonte, *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Bur, Milano, 2010⁶.

Letteratura secondaria:

- Balansard Anne, *Maladie et laideur de l'ame: la gymnastique comme thérapie chez Platon*, 2006;
- Brancacci Aldo, *Il sapere di Socrate nell'Apologia*, in *Lezioni socratiche*, a cura di G. Giannantoni e M. Narcy, Bibliopolis, Napoli, 1997, pp. 303-327;
- Brancacci A., *Socrate e il tema semantico di coscienza*, sempre in *Lezioni Socratiche*, Bibliopolis, Napoli, 1997;

- Calvo-Martínez Tomàs, *La religiosité de Socrate chez Xénophon*, in M. Narcy e A. Tordesillas, *Xénophon et Socrate*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 49-64;
- Cambiano Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari, 1991;
- Cambiano G., *Patologia e metafora politica, Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum*, in *Elenchos* 3 (1982), pp. 219-236;
- Colli Giorgio, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975;
- Dorion Louis-André, *Introduction, Mémorables*, Les Belles Lettres, Parigi, 2000;
- Dorion L.-A., *L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de Mémorables IV 4*, Philosophie Antique, 1, 2001, pp. 87-118.
- Entralgo Lain, *The therapy of the word in classical antiquity*, a cura di L. J. Rather and John M. Sharp, Yale University Press, New Haven, 1970.
- Ferrari Franco (a cura di), *Socrate tra personaggio e mito*, Bur, Milano, 2007;
- Fussi Alessandra, *Retorica e potere: una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa, 2006;
- Fussi A., *La città nell'anima: Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa, 2011,
- Giannantoni Gabriele, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli, 2005;
- Gill Christopher, *The death of Socrates, The Classical Quarterly*, New Series, 23, 1973, pp. 25-28;
- Gourinat Jean-Baptiste, *La dialectique de Socrate selon les Mémorables de Xénophon*, in M. Narcy e Tordesillas, *Xénophon et Socrate*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 129-160;
- Gourinat J.-B., *Les stoïciens et l'âme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996;
- Guthrie William K.C., trad. it. *Socrate*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 7; ed. orig. *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971;
- Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987², trad.it, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988;
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998;
- Hadot P., *Elogio di Socrate*, trad. it. di E. Giovanelli, Il Melangolo, Genova, 1999, ed. orig. *Eloge de Socrate*, Edition Allia, 1998;
- Hofmann Bjorn, *Medicine as techne – A perspective from antiquity*, in *Journal of medicine and philosophy*, 28, 2003;
- Horn Christoph, *L'Arte della Vita nell'Antichità*, ed. it. a cura di E. Spinelli, Carocci, 2004;

- Johnstone Steven, *Virtuous toil, vicious work: Xenophon on aristocratic style*, in Vivienne Gray (a cura di), *Xenophon*, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010, pp. 137-166;
- Jouanna Jacques, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in M. Gmerk (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, Laterza, Bari, 1998;
- Jouanna J., *Hippocrate*, Fayard, Paris, 1992, trad. it. *Ippocrate*, Società editrice internazionale, Torino, 1994;
- Klosko George, *Plato and the morality of fallacy*, *The America Journal of Philology*, 108, 1987, pp. 612-626;
- Lloyd Geoffrey E. R., *La questione ippocratica*, in *Classical Quarterly*, 1975; riedito in *Metodi e problemi della scienza greca*, Cambridge, 1991, trad.it. Laterza, Roma-Bari 1991;
- Lloyd G. E. R., *L'esperimento nella filosofia e nella medicina della Grecia arcaica*, in *Metodi e problemi della scienza greca*, cit.;
- Matthews Gareth B., *Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski*, in *Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytic tradition*, 85, 1996;
- Morrison Donald R., *Xenophon's Socrates as teacher*, in P. A Vander Waerdt (a cura di), *The socratic movement*, Cornell University Press, Ithaca, NY, and London, 1994, pp. 181-207;
- Narcy Michel, *Socrate et son âme dans les Mémoires*, in *Xénophon et Socrate*, cit., pp. 29-48;
- Natali Carlo, *Socrates' Dialectic in Xenophons Memorabilia*, in L. Judson - V. Karasmanis, *Remembering Socrates. Philosophical essays*, Clarendon Press, Oxford, pp. 3-19, 2006;
- Nehamas Alexander, *The art of living: socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998;
- Ney Hugues-Olivier, *Y a-t-il un arte de penser? La techne manquante de l'enseignement socratique dans les Mémoires*, in *Xénophon et Socrate*, cit., pp. 181-204;
- Nicolaïdou-Kyrianidou Vana, *Autorité et obéissance: le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince*, in *Xénophon et Socrate*, cit., pp. 205-234;
- Pellegrin Pierre, *Ancient medicine and its contribution to the philosophical tradition*, in *A companion to ancient philosophy*, a cura di M. L. Gill e P. Pellegrin, Blackwell, Oxford-Malden, 2006;
- Roochnik David, *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*, The Pennsylvania University Press, University Park, 1996;
- Rosen Stanley, *Plato's Sophist: the drama of original and image*, St. Augustin Press,

South Bend, Indiana (USA), 1999;

– Rossetti Livio, *La rhétorique de Socrate*, in *Socrate et les socratiques*, Études sous la direction de G. Romeyer Dherbey, réunies et éditées par J.-B. Gourinat, Vrin, Paris, 2001;

– Sassi Maria Michela, *La scienza dell'uomo nella Grecia Classica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988;

– Dominic Scott, *Plato's Meno*, Cambridge University Press, 2006, pp. 99-100;

– Seeskin Kenneth, *Plato and the origin of mental health*, International Journal of Law and Psychiatry, 31 (6), 2008, pp. 487-94;

– Sprague Rosamund Kent, *Plato's use of Fallacy*, Barnes & Noble, Inc., New York, 1962;

– Stavru Alessandro, *Socrate et la confiance dans les agraphoi nomoi (Xénophon, Mémorables, IV, 4): réflexions sur les socratiques de Walter F. Otto*, in *Xénophon et Socrate*, pp. 65-86;

– Strauss Leo, *The spirit of Sparta or the taste of Xenophon*, in *Social Research* 6, 1939, pp. 502-536;

– Strauss L., *Gerusalemme e Atene: studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino, 1998;

– Strauss L., *Xenophon's Socrates*, St. Augustin Press, South Bend (Indiana), 1972;

– Teloh Henry, *Socratic education in Plato's early dialogues*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1986;

– Trabattoni Franco, *La verità nascosta*, Carocci, Roma, 2005;

– Trabattoni F., *Platone*, Carocci, Roma, 1998;

– Vegetti Mario, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia, 1995;

– Vegetti M., *L'io, l'anima, il soggetto*, in *Noi e i Greci*, a cura di S. Settis, Einaudi, Torino, 1996, pp. 436-438;

– Vlastos Gregory, *The socratic elenchus*, in *Oxford Studies in Classical Philosophy*, Oxford, 1983, (pp. 27-58);

– Vlastos G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, La nuova Italia, Firenze, 1998;

– Vlastos G., *Socratic Irony*, *The Classical Quarterly New Series*, 37, 1987.

Indice generale

CAPITOLO I – Socrate e il paragone medico: questioni preliminari e posizione del problema I	
§ 1 Questione socratica.....	2
§2 La dialettica socratica.....	8
2.1 Principali aspetti formali del metodo socratico e sophia socratica.....	9
2.2 L'elenchos in Platone.....	16
2.3 Una fase non confutatoria della dialettica socratica in Platone.....	28
2.4 L'elenchos in Senofonte.	33
2.5 La dialettica non confutatoria in Senofonte.....	43
2.6 L'enkrateia come condizione necessaria della dialettica in Senofonte.....	53
§ 3 Il contenuto positivo della sapienza socratica.....	62
3.1 Il contenuto positivo della 'sapienza umana'.....	67
CAPITOLO II – La medicina greca come modello di cura.....	76
§ 1. Nascita di una techne.....	76
2.1 Origini di una medicina laica in Grecia.....	79
2.2 Ippocrate e la nascita della letteratura medica.....	81
§ 3 Pratica medica e teorie mediche nel Corpus hippocraticum.....	87
3.1 Equilibrio, mescolanza, teorie umorali, salute e malattia. - Il regime.....	88
3.2 Lo sguardo clinico	95
3.3 Deontologia e umanesimo	98
§ 4. Aspetti di metodo della scienza ippocratica.....	101
4.1 Razionalismo e naturalismo vs medicina sacra	102
4.2 Empirismo della medicina. - Tyche e techne.....	105
4.3 Ricerca delle cause e “metodo semeiotico”	111
CAPITOLO III – Socrate e il paragone medico: analisi delle testimonianze.....	116
§1. Il paragone medico nella sua compiutezza: Gorgia, Fedro e Sofista.....	116
1.1. La “buona retorica” nel Gorgia e sua identificazione con l'elenchos socratico.....	116
1.2. La buona retorica nel Fedro: una definizione graduale.....	123
1.3. Due versioni della “cattiva” retorica.....	133
1.4 La purificazione dell'anima in Sofista 226a-230e.....	136
§2. Il paragone medico nei dialoghi socratici.....	141
2.1 La medicina e le tecniche nell'Alcibiade I.....	141

2.2 La medicina e le tecniche in Lachete, Carmide, e Liside.....	159
Lachete.....	160
Carmide.....	169
Liside.....	181
§3 Il corpo, la medicina e le tecniche nei Memorabili.....	194
CONCLUSIONE.....	221
Appendice I. L'uso di fallacie nell'elenchos socratico.	228
Appendice II. Errore ermeneutico “progressista”.....	230
Appendice III. Utilità morale del dialogo socratico per gli ascoltatori, e utilità morale della scrittura in Platone.....	233
Appendice IV. Il terzo tipo di destinatari della dialettica socratica.....	236
Bibliografia.....	240